

الَّذِينَ لَهُمْ فِيهَا أَنْعَامٌ وَأَنْعَاءٌ سَلَامٌ  
فَأَمَّا فِي قُلُوبِهِمْ مَخَافَةٌ وَالْأَنْعَامُ  
الْفُتَيَّةُ تَأْوِلُ

الحمد لله الذي أنعم علينا بهذه النعمة  
والتي هي خير من كل شيء

# التزيين الشبيه

مصنفه محمد حسين صفير  
مطبعه دار المطبعين في بيروت

بِعِلْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صَلِّ عَلَى رَسُولِ الْكَرِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ  
 قَالِهِمُ الظَّاهِرِينَ أَصْحَابِ الْاَلْبَاءِ الَّذِينَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْبَغِي اسْتِوَارُ فَوْقَ وَتَوَسُّعِ  
 وَمَعِيَتْ وَغَيْرِهِ صَفَاتِهِ اللَّهُ سَعَى كَرَامَتِ كَيْفَ مَعْنَى يَهْدِي أَوَّلِيهِ عَقِيدَتِ رُكُونِ جَانِبِ  
 وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ سَبَّ سَعَى أَهْلَ طَرَفِيهِ صَحَابَةِ رَضَى اللَّهُ عَنْهُمْ كَاتِفُ لَيْضِ سَعَى يَسْتَوْفِ وَهَذَا الْفَرْقُ  
 شَتَاكِه كَوَانِي حَالَتِ بِرُكُونِ تَحْتِ أَوَّلِ أَوْسَ كِي وَادُّو كَوَالِدِ بِرُكُونِ تَحْتِ اسْبَابِ  
 كِيَا عَمْدِ فَيَصْلَحُ فَرَا يَسْ أَمَامِ مَالِكِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَيْفَ كَلَامُ تَوَاعُدِ مَعْلُومِ وَكَيْفِيَّتِهِ  
 مَجْهُولِ وَالْإِيمَانُ بِهَا وَاجِبُ السَّوَالِ عِنْدَ بَدْعِهِ لَيْكِنْ بَعْدَ الْوَلَدِ كَيْفَ  
 قُلُوبِ اسْ فَيَصْلَحُ بِرَضَى نَزْهَةِ آخِرِ كَارِ اسْمِ خَوْضِ وَفَكَرِ كَرْنِ وَالْوَلَدِ كَيْفَ وَكَرْدِ  
 هُوَكُنْ أَيْكَ كَرْدِ شَبَّهِيْنِ كَا جَهَنَّمَ نَعْنَى ظَاهِرِي بِرُكُونِ كَو مَجْهُولِ كِيَا

دوسرا منتر میں کا جو تاویل بعدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا  
لہذا دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علمائے متکلمین کا ایک تیسرا گروہ اہل  
لہذا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات  
کے بدولت (خدا او کو بدایت دے اور اذن پر رحم فرماوے) از سر نو بہت سنہ  
پہر تازہ ہو گیا۔

مشتبہ میں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت اذن حلو صفات متشابہ سے بعض  
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جبکہ اس کے ظاہر  
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جاسکے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب  
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں  
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا  
یہ سمجھا کہ مٹھایا قرار رکھو عرش پر یا ٹھہرا قائم ہوا تخت پر علی ہذا فوق سے جہت مکانی  
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے  
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنون کے  
عمل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان متعالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ  
لوازم جم بھی کا جو تو ہم پیدا ہوتا ہے او سکھ جائز رکھا اور اس شخص کا نام معطلہ کہا  
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جمہی سے کی ہو۔ حالانکہ کہیں کہیں تنزیہ  
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہت سے ایسے صریح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم نے جسم اور اس کے لوازم سے بالتصريح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں یہاں  
مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ فرمایا ہے پاک ہے اللہ اس چیز سے

جو ادسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان تشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اوں لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا ادس کے رسول نے کسی صفت سے ادسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ ادسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ حکم ادس کی حقیقت معلوم نہ ہو اور ادسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جانے کہ ان الفاظ سے وہ معنی ہرگز مراد نہیں ہیں جو جسم یا لوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالبرہان شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مراد ی سمجھنے کے ادس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ نہ ہو مفسلاً معلوم نہ ہو۔ مگر مجہلاً ادسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سنے تو ادسکو اجالا یہ سمجھ لیا جائے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ ادس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امرے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف ادسکی توجہ مقصود ہے یا ادس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا ادس کوئی نسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا



فائدہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلمین  
 جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کر نیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ  
 وہ اوس سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جسکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عجم الامثال  
 کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور  
 ہے کہ وہ اوس باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جسکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو  
 یہ ضرور ہے کہ اوس سے کہیں کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم  
 اوس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دوسری بات میں خوض و فکر کر و کیونکہ جاہل  
 سے کہا گیا ہے فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۱۲۷ ع ۱۲۷  
 یہ جاہل عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکے ہیں تو اوس سے کہیں کہ  
 وَمَا أَوْثَقْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۰ ع ۱۰  
 اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں (یعنی کسی لفظ کے ظاہری معنی)  
 کو دور کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں) اوسے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم  
 یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استقلالاً ہو تو حرام ہے  
 دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے  
 تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے  
 تاویل کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن  
 میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً  
 لفظ استواء و فوق ہے پس اسکی جو معنی اوس کے ذہن میں ہونگے  
 یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اسکا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اس سے  
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں  
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال  
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کر نیوالے پر توقف کرنا واجب ہے  
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں  
 عارض ہیں یا اسکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے  
 یا محال و دوسری یہ کہ اسکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً  
 دقیقاً جائز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**  
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنی  
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعِزِّ** یعنی  
 اس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں ہرگز شک نہیں  
 ہے۔ لیکن تردید یہ ہے کہ آیا اس آیت میں لفظ فوق سے ہی علو بمعنی مراد  
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و  
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز  
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اس پر محال ہے جو جسم نہ ہو  
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے  
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استوا کی تاویل ہے یعنی اس  
استوا سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہر جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے  
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ  
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے  
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر  
نہیں لکھتا ہے بلکہ منہس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں  
تصور کرنیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے علم یعنی بدن کے  
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے  
ساتھ بنفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً بسبب الزام مالا یزیم کے جائز ہے اگرچہ  
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسان میں یہ عادت بھی  
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر نہ تصرف کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ  
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرادے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلمۃ  
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیائے کسے ساتھ اسکا علم  
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع  
ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اوس کے محال ہونیکا  
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال  
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **لَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ شَيْئًا يَكُنْ لَهُ**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انہی و علم سرمدی نے اسکو  
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اسکا نتیجہ بھی واجب اور اسکا نتیجہ  
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس  
خلاف میں علم انہی کا جہل سے انقلاب اور مشیت انہی کا فقدان لازم آئے گا  
اور یہ دونوں محال و متعین ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اس پر دو امر ضروری ہیں ایک  
یہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہ کہ اسکو بیان کرے تو یہ نہ بوسلے  
کہ استوار سے یہی مراد ہے کیونکہ یہ بغیر جانے ہوئے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحانی  
فرماتا ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لِكُلِّ شَيْءٍ إِلَّا بِعِلْمٍ** ۴

اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ تاویل بابت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی تھی  
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حدود و رجب کی تشویش  
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بھڑکانے سے ڈرتے تھے اور عوام ان  
کی تشویش سے ہراساں رہتے تھے پہلے اس زمانہ میں جن لوگوں نے اون کی  
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بھڑکایا اور ولوں میں اون شبہات کو ڈالا  
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کرنیوالے  
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں امید ہے کہ وہ نام باطلہ سے لوگوں کے دل کو  
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت دو چیزوں سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہ کہ اس  
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہ معنی سنائی

تشریح ذاتہ تعلق نہ ہو جسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں  
 ہی احتمال ہوں لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً مستعین  
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ **وَهُوَ الْغَايُ الْمُنِيرُ** ع کیونکہ وضع  
 لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوقیت  
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تشریح کی معرفت سے مکانی  
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی  
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے لیکن استواء  
 الی السَّما و اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً مختصر نہیں ہیں تاویل کے  
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد رحمہ اللہ  
 نے یہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل از انکہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر چل کر نیکی نسبت کچھ گفتگو  
 کیا دے اور لا تصفیہ طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم  
 فی المعنی و متشابه فی اللفظ ہے یا محکم فی اللفظ اور متشابه فی المعنی ہے تفصیل  
 اس اجمال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے  
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں لکن قال اللہ تعالیٰ **فَہِيَ سَاقِدَةٌ عَلَى عَرْشِهِ**  
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہتوں پر **وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ** و اع  
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم  
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے  
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ عام میں ہوتا ہے جس پر

سے اجرائی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی یا شاہی شاکوگنشاہنشاہی کے نہایت پر تکلف ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت و لازم شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی، چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب سکانون سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور ہئیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق روحانی کے نسبت اس کیفیت و ہئیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش مجسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اور سپر تر ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش روحانی کی منافی ہے کیفیت و صورت استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار بعض معنوی و ظاہری مناسبات باجمعی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا یا یکدیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استوار و عرش کے معنایں مجملہ تشابہات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت ہے  
 القواف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اوں صفات کے  
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اوں چار پایوں کی مشابہت جس پر  
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریف میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے  
 حامل بھی چار ملک ہیں **وَلَا يَنْجَرُ عَنْ أَبِي سُرَيْدٍ مَرْفُوعًا لِحِمْلِهِ أَلَيْكَ هَـ**  
**أَرْبَعَةُ الْحَدِيثِ**

دوسرا لفظ استوار کا کئے معنوں پر مشتمل اور مجمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و  
 ہونیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **كُلُّ شَيْءٍ كَيْفَ يَكُونُ الَّذِي بَعَثْنَاهُ مِنَ الْإِنْسَانِ**  
**كَيْفَ كُنَّ** ۳۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا ہونیکے ہیں کیونکہ ہر چیز  
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز ہو بچے اپنے حد کمال کو تو کہتے  
 ہیں کہ پورا کر دیا اور سکوینے پورا کیا کما قال اللہ تعالیٰ **فَسَوْفَ يَكُونُ**  
**ع ۳۴ فَادِ اسْتَوَيْتُمْ وَفُتِحَتْ فِيهِمْ مَرُوحِي** ۱۲ ع ۳۲ یعنی جبکہ کامل و برابر کو  
 اسکی صورت کو تو او سمین روح کو پونکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قدامت قبل  
 روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ**  
**وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ** ۱۸ ع ۱۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں کقولہ تعالیٰ  
**لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ** ۲۵ ع ۷۔ اور نیز بمعنی ٹھہرنے و قرار پکڑنے کے ہیں  
 کقولہ تعالیٰ **وَأَسْتَوْتُ عَلَى الْجُودِي** ۱۲ ع ۴۔ اور کبھی بمعنی سید  
 کہئے ہو جانیئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَأَسْتَوَىٰ عَلَى سُرَّتِهِ** ۲۶ ع ۱۶  
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استوار الشمس کہتے ہیں وقت

اضف النہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے  
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کالر مح فاذا منزالہ فصل یعنی  
 یہاں تک کہ برابر ہو جائے آفتاب تیرے سر کے اور پر مثل نیزہ کے پیدا  
 ہونے کا وہ نماز پڑھے اور کہی یعنی مسلط ہونیکے ہوتے ہیں جیسے  
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَمْسٍ عَلَی الْعِصَاقِ مِنْ غَاۓِ سَکِیۃٍ  
 وَدَمِ وِہْرَاقِ اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون  
 کی حاجت کے اور نیزہ یعنی نفسہ کر سیکے آئے ہیں کہا قال اللہ تعالیٰ کھوا لَدُنَّ  
 خَلْقٍ لَّکُمْ فَاِیَ الْاَرْضِ جَمِیْعًا اَنْتُمْ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ کَسَوٰ اھنَّ  
 لَسْبَعِ لَسْمٰوٰتِ ۝ ۳۷

بیان بالا کا حاصل اسقدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے  
 تو آیت کریمہ **اَللّٰہُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی** میں کئے مختلف معنوں کا احتمال  
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ  
 زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روے لغت کے اوس کے  
 ایک ہی معنی اور مراد ہو یعنی دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو ورنہ  
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں  
 پر مشتمل اور اسکی مراد محتمل ہے تو پھر کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا  
 حصہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے  
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے متشابہ کی جو محکم کے  
 مخالف ہے کیونکہ محکم میں تیشیح مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا



لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور کبھی حکم فی المعنی نہیں ہو سکتی  
 بالفرض اس لفظ تشابہ میں جبکہ مفہوم کئے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک  
 معنی ٹہرنے یا قائم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ بہتہاری  
 فرضی معنی ہوئے نکتہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی  
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ  
 مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ  
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جمیع  
 کیفیت اور مہیت جسی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال  
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہائے لغوی کی بھی کیفیت استوار  
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت  
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتَ**  
**اَمْتَّ وَهَنْ مَعَكَ عَلٰی الْفَلَکِ مِّنْ اِسْتَوٰی** کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو  
 ہاں اہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 ذہن میں حاصل ہو گا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ  
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرورة یہہ معنی بھی مع الکیف  
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ  
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں  
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف اوس سے اوسکی کیفیت کو دور  
 کر دے تو اوسکی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی۔ تجھے۔ پس اس سے ثابت  
 ہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نام معلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی  
 اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ**  
**وَكَيْفِيَةٌ مُّجْهَوِلٌ** کیونکہ لفظ استواء کا مخصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے  
 معنی غیر مخصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی  
 معنی معلوم نہ ہوے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس  
 قول الاستواء معلوم کی یہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو  
 ہر کس و نا کس کو معلوم ہیں کیونکہ واضع نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک ہیئت  
 مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کو پہراو سکی  
 کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر یعنی لغوی کے صحیح  
 ہے مگر اس کے بیٹھنے کی کیفیت ہمکو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گویا یہ کیفیت  
 مجہول کے بہ معنی ہوئے کہ اسکا بیٹھنا دو زانو ہے یا چار زانو یا کوئی اور دوسرے  
 صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا  
 بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماحرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان  
 لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس صد ہزار افسوس **وَمَا قَدْ رَوَا اللّٰهُ**  
**حَقَّقَ قَدْرَ كَلَامِهِ ع ۱۴**

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اسکیو کہا جسکو  
 خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اسکو نہیں بدلا اور  
 نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاکر بعض لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اسکو دوسرے کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں متعل ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں بولتے اول کی مثال لفظ استواء ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہ ہو جن کو وہ عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استواء کی معنی راست با ستاد کے ہیں یہ دو لفظ ہیں پہلے (لفظ راست یعنی سیدھا) سے استعفاء و انتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں اخفاء و اعوجاج یعنی تیرہ ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاء یعنی کھرا ہوا) سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استواء سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست با ستاد سے وہ معانی ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاو ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استواء کے نہ ہوے پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا دہان جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں مخالفت نہ ہو صفات متشابہ میں شاید ہی لفظ یکا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک و استعارہ وغیرہ امور میں سادسی ہو جیسے کہ لغت عرب میں یکا کا اطلاق دو

معنوں پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی اور  
پٹھہ وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مخصوص ہے  
اور جسم مقدار معین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر دو سہ  
جسم کے ٹھہرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دوسرے معنی پر بطور استعارہ  
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہیں ہوتے۔ عرب  
کہتے ہیں **أَلْبَدَلَةُ فِي يَدِ الْأَكْثَرِ** یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں سب  
اگرچہ اسکا ہاتھ کٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم  
ہوتی ہے اور یاد رہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کا اطلاق پہلے معنی کی  
رد سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال **أَصْبَحَ** ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ  
کے لغت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **كَيْفَ لَأَكُنَ أَصْبَحَ عِنْدَ**  
**فَكَانَ** اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے  
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اس  
معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو پس وہ فارسی میں چشم  
ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب  
میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کے لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں  
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے  
اسی طرح اُن لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ استعوی علی العرش

وارد ہوا ہے تو ہم کو بچا ہے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں  
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کرنا نہیں  
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صیغوں  
 کے بدلے دلالت و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہونے کی وجہ سے  
 بچنا ضرور ہے اسی طرح اس کی شاخ نکالنے سے بھی احتیاز کرنا لازم ہے کیونکہ  
 جب شیعہ میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں بچا ہے کہ اس کو بازو بھی  
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کرانے سے  
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اس کو جہت بھی مقرر کریں  
 پس جس طرح یہ تفریع جائز نہیں اسی طرح جمع و تفریق بھی روا نہیں  
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے  
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیا ہے کیونکہ یہ  
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات  
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار  
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت  
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات  
 کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے  
 تشبیہ کا وہم پیدا ہو گیا اور یہ کہشکا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کیونکہ ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور دونوں  
 میں بڑے مشکلات جگلے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ  
اوس سے متصل پئے ور پئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض  
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع متفرق  
کرنابھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو  
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوس میں  
ہے اوس پر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب باتم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو  
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہے  
**وَهُوَ الْاَهِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ** ع ۷ وہ اپنے بندوں پر قاہر ہے اور یہ نہیں  
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو  
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت  
کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر ہے اور یہہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ  
قاہر کا اسی کو بتلانا ہے بلکہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاہر ہے  
بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاہر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے  
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی  
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو  
علامہ پر فوقیت ہے اور یہہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے  
کیونکہ جب تک دونوں میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا  
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہہ کہنا صحیح نہ ہوگا (اس

اجال کی تفصیل الجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے (اوسکا)

باز آدم ربہ مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور تشابہ فی الکیفیت نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض کا زعم ہے کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا تصحیح ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ تشابہ ہو ایس اس لفظ تشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محمول کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعین وجود و غلبہ اسے حاصل ہوگی۔ پس جن معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ اسے کے ساتھ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے یہی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا جو مراد قایل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حل مجاز پر کرنا۔ تاویل اول اول مجرد عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ علم حقیقت کا پورا پورا کاف ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۚ ع ۹ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و تشابہ کا باہمی تضاد منقطع ہو جاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اسید اسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق ہو

کیونکہ یہ تصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے اس پر ایمان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے  
 اَلْكَافِرِينَ اَلَا يَمَانُ كَلِمَةً (النجاری) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا  
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم  
 بالصواب۔ یہاں بعض حضرات نے الا اللہ یہ وقت کیا ہے اور بعض  
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت لغزہ راز کے روضہ ہدایہ میں  
 ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام  
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کہ قَالَ اللَّهُ تَعَالٰی  
 عَزَّوَجَلَّ وَلَنُعَلِّمَنَّكَ تَاوِيلَ الْاَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِهِ وَلٰكِنَّ  
 اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب  
 عدم حوصلہ اور کم حقیقت الامر کے جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو  
 راسخون فی العلم ہیں مستثنیٰ ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس  
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے  
 باعث سے حل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہ حل بے محل ہوتا ہے  
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ قَالَمَّا  
 الْاَنْبِیَآءُ فِیْ قُلُوْبِهِمْ رَیُّ فِیْبَعِیْعُوْنَ کَاَنْشَا بَا مِیْنَهُمْ اُبْتِغَاءُ الْفِتْنَةِ  
 وَ اَلْبِغَاءُ تَاوِیْلُہِ یہاں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ایسی تاویل ہل  
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام



کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس لیے وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال حزم و احتیاط  
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسروں کو کہلو  
 دیا بلکہ اس کے بند رکھنے میں نہایت اہتمام و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے  
 کہ آیات فوق و استواء اور دوسرے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد  
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ و عظیم نے کی ہے کیونکہ اولاً اس کی اد کو حاجت ہی  
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ اطمینان قلب کا تھا اور اس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے  
 تھے ثانیاً اس زمانہ میں اصحاب زبج کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازیں رفتہ رفتہ  
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و تشبیہ و کرامیہ و معتزلہ و جہمیہ وغیرہم کا خروج ہوتا  
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل ید و وجہ وغیرہ کی سحانی مجازی  
 کا عمل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح مشبہات و تشبیہ  
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ بھت فوق مطلق کو تشبیہ  
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بے حد انکار کیا  
 حقیقت کو مجاز پر حمل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کرامیہ  
 نے سرے سے انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر ٹھہرا دیا اور جب  
 فوق ہی میں مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں آیات  
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے مسکلمین رحمہم اللہ علیہم نے  
 ناچار ان کی تردید کے لئے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس  
 سے اطلاقیات حق و تنزیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پاوے اور اس  
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابقت کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور بائیکد گرتطبیق دی۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جباریہ کی اشارۃ دلالت کرتی ہے کہ کائنات اشارت الی السماء یعنی یہ تشبیہ جہت سماء کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَیُّ مَنۡ هُمۡ فِی السَّمَاءِ اِنۡ عِزَّ اِکۡرٰہ** اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جباریہ و آیہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی ہے مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سماء ہے لہذا اگر علی العرش کو اس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی السماء کو اس کے ظاہر پر چل کرین تو فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم لیا جاوے تو حدیث فوق آیت **وَلَیۡسَ لَہُمۡ سَیۡدٌ اِلَّا اِلَہُ الْعِزِّ الْعَلِیِّ** اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس غرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہیگی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جوابنا تشبیہ بین تشفی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع اویام ظلم اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہم نقل نہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ علی العرش اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اسکی ذات سے کرسی و سماء و ارض و مابینہا بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا مذکور قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں لفظا معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات پر مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظا اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کے صفت علم کی مراد لینا عیقلًا قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ لفظاً رواً عیقلًا بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے ثالثاً عرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غلبہ ہے اِنَّ اللّٰهَ لَغَفِيْرٌ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل عبث منافی الوہیت ہے رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور نہ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ من انفکاک جائز ہو گا یا نہ ہو گا در صورت ادل مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہو گا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جزم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہان صفت علم الہی کی پائی جاوے گی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور رہی ہو گا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما عیقلًا و لفظاً ہرگز انفکاک مقصور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے ثالثاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحادیث صفتی پر چل کر ناخلاف قائم رہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

**نقلاً** یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ و تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استواء ایک صفت ہی پس مطلق استواء کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلاف منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات واحادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ واحادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جسکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شرع مبنی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سراسر کیفیت ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات واحادیث سے تقسیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تقسیم ہے لہذا شارع نے جہاں کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تقسیم کی گنجائش بھی رکھ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سماء کو تسلیم فرمایا (یہاں پر بھی نا فہون اور کم عقولوں کے مقابلہ میں واقع ہوا) مگر اوس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی (یہ خوب یاد رہے کہ آچکا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ یا اس کے سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا ہے) کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جمعی سے ہے۔ اگرچہ بظاہر سماء کے اشارہ سے جہت علویہ کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نفعی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمُوجُهُ اللَّهِ ارْعَاسُ اَكْے ہر جہت میں وہ موجود ہے اور کوئی جہت اس سے خالی نہیں تو یہ جہت فوق عرش و سما کا کعبہ اس سے خالی رہ سکتا ہے اَلَا كَمَلْ شَيْءٍ مَا خَلَقَ اللَّهُ بَاطِلًا (تسبیح) چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبل کی ہے کہ عقول عامہ اس کے ادراک میں قاصر ہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ ندی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی کا انکار کر جلتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور میں جنکی عقل سلیم نہیں ہوتی بلکہ کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شارع نے بمصادق اَلَا كَمَلْ شَيْءٍ مَا خَلَقَ اللَّهُ بَاطِلًا (تسبیح) کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت علو سے ذات مطلق کو فی السماء علی العرش ہی مفید و محدود و نفرا وین گئے بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاوین گئے کہ وہ ہر جہت میں ہر جہت میں فوق بھی داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور بے جہتی میں تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اس کو نہیں تو وہ لامکانی ہے جس کا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے ہنسبحان اللہ انکا یصفون۔

بیان بالا ایک مختصر تنہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے نسبت لیکن اب ہم بیان اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات تشابہ کے باب میں پیش کیا ہے۔ اور پھر اون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں نے

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے  
 اوسکو بجنہ نقل کرینگے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلالات سے  
 حق جل و علا کی تعزیر ہے فی الششیمہ کہ ثابت کیسے دیکھا دینگے انات اللہ  
 المستعان و علیہ التکلان۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال  
 سائل ہے اور اقول سے مراد اوسکا جواب ہے۔  
 قال۔ فصل اول بیان میں اودن آیتوں کے جن سے استوار خدا کا عرش  
 بر ثابت ہے۔

اقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار علی العرش تو ثابت ہے بلکہ  
 اوسکا منکر کا فرض ہے کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے  
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوسیرایان لاوین اور اوسکی معنی نکرین  
 اگر کسی مجبوری سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ایسے معنی نہیں  
 جو سراسر کیف ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِن رَّبَّکُمْ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ  
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّارًا  
 رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر بیٹھا تخت پر اور  
 آیت دوم سورہ یونس میں ہے اِن رَّبَّکُمْ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ  
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَذَّکَّرُ اَلَا مَرَّتَہَا رَبُّ اللّٰهِ  
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پہر قائم ہوا عرش پر موضع القرآن  
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر وہاں سے ہوا انتہی۔

اقول۔ یہاں یہ امر شہدہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پہر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہی اسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پہر ٹھایم ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجھا ہے تو غلط ہے والا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ **استوا** کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا حکم و خود رائی ہے۔

(۲) **ایام ستہ** کا ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو در شمسی سے حاصل ہوتے ہیں در حالیہ جن ایام من خلق ارض و سما کے بعد استوار علی العرش حاصل ہوا ہے اوسکے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پہر خالق عرش و سما کے استوار کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ جبارت جائز نہیں۔

(۳) یہاں یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استوار عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استوار کی بعد خلق ارض و سمادات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

حاصل ہوتی ہے کیونکہ قبل از تخلیق ارض و سمادات کے

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات  
یعنے ارض و سموات و ما بینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے  
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم  
بہر ایسے تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق بعرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش  
ہی محل تدبیر رب ہی پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر  
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہو جو ایک خاص نسبت ہی  
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَللّٰهُمَّ اَللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ ۛ  
قال۔ آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلْعَنَیْلَا یٰمَنْ کَانَ الْاَرْضَ وَالسَّمٰوٰتِ  
اَلْعُلَّی الرَّحْمٰنِ عَلَی الْعَرْشِ اَسْتَوٰی اَمَّا رَاہِ اَوْسْ خُصْ کَا جِسْنِ بَنَیْ  
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے  
جس طرح استواء ثابت ہوا اس طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ امارا  
اد پر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

اقول۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہ کے رحمن کا استواء علی العرش  
تو ثابت ہی ہے مگر بموجب قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوپر جہت  
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا ٹھہرنا  
ہی ثابت نہ ہو سکا (جو بنائے غیوت جہت تھا) تو یہ جہت فوق کے ثابت  
ہونیکا دعویٰ اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلْعَنَیلَا یعنی  
قرآن امارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالفرض عرش سے





وَاَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا أَوْحِي إِلَيَّ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَعْبُدُوا لِي مَا يُدْعَىٰ بِهِ الْإِنسَانُ فَاعْبُدْنِي ۚ وَمَا كُنْتُ مَعَهُ ۚ إِنِّي أَخَافُ كَذَبَ ۚ  
 تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش وارض کے ساتھ ثابت ہو  
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے معراج  
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونے کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے پر  
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اولیٰ ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور  
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ ادسکی احاطت ذاتی  
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استوار کے ساتھ  
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت ادس کے غیر کے  
 ساتھ جو ارض و سما و مابینہما وغیرہم میں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استوار  
 رتبہ کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و مملکت عالم  
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ  
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استوار  
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ  
 اکثر الناس لا یعلمون ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے تنزل سادس  
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان پدیدوں کے سمجھنے کا لائق ہو تو  
 وہ ان دیکھے اور سمجھے۔

الحمد لله الذي جعل القرآن مستوحىً لى تفسيره مولانا شاہ عبدالقادر صاحب منجى القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا  
یعنے سب سے بلند ہے اوسکا مکان بسبب بزرگی کچھ بسبب رہنے کے جو وہ کسی  
مکان مین نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں کیونکہ ایک عالم نے کہا ہے  
کہ عرش کا مقدر نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھاسکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اوسے اپنی قدرت  
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) یہاں مولانا صاحب نے تو  
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لکے اور نیز  
علی العرش اوس ذات مطلق کا علو نہ صرف ربی ہونیکے ذکر پالٹا کیا بلکہ فوقیت  
مکانی کی صاف نفی کی اور پہر اوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ مین کیا  
ہے فالحمد للہ۔

قال - آیت چارم سورہ حدید مین ہے ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ  
فَیَسْتَوِیْ اَیَّامَیْمٍ اَسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ عَظِیْمٍ اَلَا فِی الْاَرْضِ وَکَیْفَیْمُھُمْ مِّنْہَا وَکَیْفَیْمُھُمْ  
یَلْبِثُوْنَ اَلَمْ یَلْمِزْ اَیْمًا مِّنْہُمْ ذِیْہَا وَھُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ وَاللّٰھُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ  
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چہرہ دین مین اور بیٹھا تخت پر جانا ہے جو بیٹھا  
ہے زمین مین اور جو نکلتا ہے اوس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا  
ہے اوس مین اور وہ تمہارے ساتھ ہی جہان کہیں اوتھم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔  
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فرق ثانی کے مانے  
ہوے شخص ہین وہ تو موضح القرآن مین زیر تفسیر آیہ مذکور ثم استوی علی العرش  
کی معنی (پہر قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے پیشوا کے خلاف  
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاویں جس سے اس ذات مطلق کا قیام  
 وحده عز و جل ثابت ہو جاوے۔ تو افسوس کہ ہمارے ارا مفسرین کہ اس آیت میں دوسرے  
 ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصر و قید  
 کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھتا  
 ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے  
 کہ **وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**  
**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ**  
**عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ**  
**السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**  
 ع۔ ا۔ سب سے پہلے بیان ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر ہوا  
 بیان فرمایا کہ کیونکہ صغیر ہو کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت (جس سے جمیع  
 مراتب عالم بر احاطت ذاتی مستحق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و  
 شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق  
 سے خارج نہیں رہ سکتی (کیونکہ چاروں جملے حصر یہ واقع ہیں) اور بعد ذکر  
 اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا  
 تاکہ معیت ذاتی مع العلم مستحق ہوا در فیما بین ذات و صفت کے مناربت  
 و انفکاک متصور نہ ہو۔ پس یہہ عدم تنایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی  
 کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمایا  
 تاکہ قول ثانی۔ قول اول کے سنائی نہ ہو بلکہ یہ احاطت علمی منشا ثبوت احاطت

ذاتی ہوا در یہہ دونوں قول باہم ایک دوسرے کی مثبت ہوں۔ اور پہرا اس حال کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمان اور زمین کو ایام سے میں پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر۔ جانتا ہے وہ جو کچھ کہ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری (أَلَا يَعْلَمُونَ خَلْقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحانہ تعالیٰ نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہرا اوس قول اولیٰ و ہوا اول والاخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن میں قول ثانی احاطت علمی کا تحقق بھی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ فرمایا یعنی وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو خواہ زمین کے اندر ہوں یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر یعنی دنیا و آخرت میں بہر حال تمہارے ساتھ ہے لہذا ایما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتھ عموم زمان بھی ثابت کہوا اور پہرا اسی معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ لَمَّا تَكُونُونَ بَعْدَ يَوْمٍ یعنی جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔ کیونکہ یہ روز افعال کی جسکا تعلق ذات کے ساتھ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہ علم شہودی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا تَكْفُرُونَ مِن رَّبِّكُمْ مَنْ أَلَّهِ وَهُوَ مَعَكُمْ ۚ ع ۱۳ یعنی اللہ جل شانہ سے کوئی بات چپا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اور ان کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں ہدایت کی ہے کہ لو

کی چھپی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل لو چنانچہ اس کی  
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ كُنَّا نَعْلَمُ مَا أَتَوْنَهُمْ مِنْ  
 نَفْسِهِمْ وَكُنَّا أَقْرَبَ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۚ ۱۶۷ یعنی ہم جانتے ہیں  
 جملہ نظرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اوسکی رگ جان سے یہاں دو  
 جملوں کے درمیان دو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ  
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم  
 معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حامل ہوگا  
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِلٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۖ  
 لَيْسَ جِسْمٌ زَاتٌ كَامِلٌ قِيَامُ نَفْسٍ عِبَادٍ هُوَ تَوَّاسُكُوا دُونَ تَامٍ وَسَادِسُ مَكْتَسِبَاتٍ  
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔  
 اے حضرت آپ کو فردہ ہو کہ جو اپنے علی العرش استوی کی معنی ذات  
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کو شش زواہد  
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاناویل کے آئیرم یہ وَهُوَ قَائِلٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ  
 میں صریح لفظ قائم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوی  
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)  
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ استوار اور قائم ان دونوں کی  
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استوار کی معنی قائم کے لئے تھے ہیں تو یہ قائم  
 کے معنی بھی استوار کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے  
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات  
کی کوشش راہِ یگانہ گئی فالحمد للہ ۵ دوست تیسے دوست بارانِ حبت پہ  
رفت و درپائے ناودانِ نبشت ہے

بِسْ حَبْنُونِ نے استوار کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبد القادر  
کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اونکو یاد رہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر  
موضح القرآن میں وَهُوَ مَعْلَمٌ لِّمَا كُنْتُمْ كَارْتَجِمَ از روئے ظاہری معنی  
کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا  
صاف مفہوم تبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔  
قال۔ یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استوار خدا کا عرش پر بصرِ حجت  
ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استوار علی العرش کے  
تواور لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں  
كُلُّ شَيْءٍ اِلٰهِ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوٰنَهَا لَمْ يَلْمِزْهُ اَحَدٌ مِّنْ اَشْيَآءِ الْعَالَمِ  
(۶) سورہ فرقان میں اَلَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَكَانَ  
بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ لَّمْ يَلْمِزْهُ اَحَدٌ مِّنْ اَشْيَآءِ الْعَالَمِ  
اَلَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ  
اَيَّامٍ لَّمْ يَلْمِزْهُ اَحَدٌ مِّنْ اَشْيَآءِ الْعَالَمِ ان ساتون آیتوں میں اللہ رب  
رحمان کا استوی علی العرش بنیہ کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہونے  
آسان و صدقاً مگر یہ تو فرمائیے کہ اس ثبوت استوار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا دھڑنایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جا دے گا؟  
**قال۔** اور ترجمہ انکا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یون کیا ہے پہلا  
 عرش پر اور چار جگہ یون پہر قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی  
 نے یون کیا پہر قرار پکڑا اور عرش کے  
**اقول۔** خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر  
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو  
 دہری ہوئی ہے آیت سورہ اہل اعراف میں ثم استوی علی العرش  
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے عرش کے یاسید ہوا  
 اور عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں میں غالب ہوا  
 حکم اوسکا اور عرش کے کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سیوم سورہ رعد میں ہے  
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں الرحمن  
 علی العرش استوی کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا  
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم  
 اوسکا اور عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے۔) اور آیت ششم  
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور پر عرش کے) اور آیت ہفتم  
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات  
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر  
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے کہ ان کے  
 طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان



ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہیں تخت سے اسکی تعبیر نہیں کی  
البتہ استوار کے لئے معنی فرمائے ہیں لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں  
سے جنہیں کم و کیف ہو بہت بچایا ہے یعنی کہیں تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا  
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اور اسکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔  
اور کہیں کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔  
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لینے میں حتی الوسع  
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرف نہیں کی ہر  
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا شبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پڑا  
اور پر عرش کے۔ ہمہ کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود انکے  
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں  
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجنیز و تکا  
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں جبکہ ذکر آئندہ مفصلاً آوے گا  
اور نیز انکے بڑے بھائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں  
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اور اجتہ از تحت و فوق متصور  
نیست ہمین است مذہب اہل سنت اور انکے دوسرے بھائی مولانا  
عبدالقادر صاحب نے موضع القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استوار  
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سید مالیت گیا (مانگی سے)  
اور پر عرش کے یہ مسئلہ مشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکلے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ بالکلیہ مفسرین و تفسیرین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا تشابہ فی المعنی ہے۔

پس اس لفظ تشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لائق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البیواقیت و الجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہش کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف ہر راے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و ن میں جملہ رطب و یابس کو اور گمراہ ہو گئے مشبہہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے۔ اُن کے ساتھ کفر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدی الخ قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید میں یون لکھا ہے کہ دینی و اند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خودش و نجات کاران در علم از کسانیکہ داد آن را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گو یا اپنے یہاں معنی فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آئیہ کریمہ **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْكَافِرُونَ فِي الْأَعْلَمِ** کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے تشابہ

و مودل ہین محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ انکے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش کیا ہے تو یہ ایک تاویلی تفسیر ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی صاحب کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **ثم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا کہ آسمان و زمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تجنیز و مکان لازم ہے حالانکہ شاہ صاحب مدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہیں چنانچہ قول الجہیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے سبب عیبوں مجسم ہونے اور تجنیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور حجت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش اور صُحک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہیں محل بلا تفصیل سپر اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہیں اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہیں کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا سا انصاف بالتعیر وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہیں ہم کہ استوار علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے چپا کہ اپنی کتاب میں اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استواری کی تعبیر استقر سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوایا تاہم

وکامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار پڑا ملک حکومت پر فلائیکے یا قرار  
 پڑا فلان امر قاضی کے رائے پر۔ یعنی ثابت ہوا جس میں وہ کم و کیف نہیں  
 ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھہرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم  
 اور کہا ہے ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر  
 مدارک میں زیر آیہ ثماستوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش  
 بالسرایر ولاستواء بالاستقرار کما یقول المشبہة باطل الخ  
 یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشبہہ  
 کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش  
 کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجالی  
 حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور  
 ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہوسکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتفاق  
 میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ  
 محدثین کے طریق پر ہمہ سند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک یہ  
 قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ  
 حدیث صحیح ابن عباس سے جہات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف اس  
 تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکلی

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن حروان عن  
 عن ابی صلیح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت  
 آئی ہے مگر یہ ابوصالح وکلبی و محمد بن المردان یہ سب مترک ہیں اہل حدیث  
 کے نزدیک۔ اور نہیں محبت کیڑتے اونکے روایتوں سے بسبب اس کے  
 کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی  
 روایتوں میں اور کہتا ہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام  
 کرنیکے بعد کس طرح جایز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے  
 اور نہیں روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات  
 سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ  
 منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہی  
 حدوث کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر دے  
 اوسکو درحالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو  
 کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور  
 کلبی ضعیف ہے۔

**قال۔** اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیتاً متشابہ اور ترجمہ  
 کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت  
 سے بدعت ہے۔

**اقول** بیشک ان جملہ آیات میں استواء کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ  
 کے استواء علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہ بھی درست ہے کہ  
 کیفیت اوسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ اوس کے معنی کا

متشابه ہونا کیونکہ یہاں حبقدر لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھنے۔ یا قمار پر کھڑے ہونا  
 ٹھہرنے یا کھڑے رہنے وقایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے  
 سب باکیف ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دین تو  
 معنی بھی زایل ہو جاوینگے۔ (جبکی تصریح گزر چکی) پس اس صورت میں  
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر بتا دینا  
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالابدمتہ میں ہے کہ  
 معنی احاطہ و قرب و معیت نہ انیم کہ چیت و یحنین استوار سے ادبجانہ بر  
 اور پھر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس  
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابه ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس کے  
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احتراز اس سے واجب ہے کیونکہ تا غیر حق  
 راجح نہ انداستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ  
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا  
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً مختصر نہیں ہیں تو پھر فرمائے کہ اسکا ترجمہ  
 کرنے معنی کے ساتھ کیا جائے اور کیا مراد لیجاوے اگر اذن سے کسی  
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل  
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لوازم جسمی ہوں ترجمہ کر کے  
 ادسیر ایمان لانیکیو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔

**قال**۔ مالابدمتہ میں فرمایا انکار کرنا نصوص کا کفر اور تاویل اونکی جہل ہے  
**اقول**۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

مقصود ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت منصوص نہیں ہے  
 باوجود اس کے بیٹنے یا ٹھرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل  
 مرکب ہے۔

مالا بد منہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ  
 بانی تہی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیا و است  
 و قریب معنی احاطہ و قرب و معیت مذاہم کہ حدیث و ہمچنین استوار او سبحانہ  
 بر عرش و گنجائش او در قلب مومن و نزول او آخر شب باسمان بالین  
 کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین بدو وجہ کہ نصوص بر آن ناطق اند  
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حل نباید کرد و در تاویل آن نباید  
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق نہ انتہا باشد و در  
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشر بلکہ نصیب ملائکہ ہم  
 انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

**قال**۔ جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی  
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اس لئے  
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا پر بصارت کا۔

**اقول**۔ قاضی ثناء اللہ بانی تہی نے مالا بد منہ میں تحریر فرمایا ہے کہ  
 او تعالیٰ محیط اشیا و احاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیا و در بندہ آن  
 احاطہ و قرب کہ در نحو رفہم قاصر ما باشد کہ آن شایان خباب قدس اوست  
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی تشابہ میں یعنی ذاتی مجہول الکلیت سب سے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حیشم حق میں ہو۔

آیت چارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھئے کہ موالا اول سے بصیرت تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پہر احاطت علمی اجمالاً اور پہر اوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پہر احاطت علمی کی شان بتا کر پہر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیرت کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِمْ مِنْكَ وَلَكِنَّ كَمَا تَبْصُرُونَ نَارِجاً اگرچہ یہاں ضمنی سخن کا مشاغل الیہ ذات ہے تاہم ممکن صرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولیہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و محسوس ہے۔ لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ وَلَا لَكُنْ لَا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اس قدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت علمی بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ



قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہ محمول ہے آیت مفید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کہ یا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کو علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکَلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِهَا میں احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ع ۱۰۲ میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے جمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مفید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ میں بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث صحیح وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِكُلِّ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى الْهَيْطَ عَلَى اللَّهِ مَا مِنْ حَافِظٍ تَرَنَدِي نَعَى عَلَى الشَّيْءِ تَبْسِيرٌ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ سِر کی ہے جس کی نسبت میری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہر لذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معتض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی معنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوار سے زیادہ تر صحیح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُس کے اسم اللہ  
کا اسمی نشا و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے درمی  
کوئی شے نہیں ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لہ ذات  
واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص  
صفت بلکہ یہ امر یہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص  
و عالم و جہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت

علم یا قدرت کی۔ **معنی فی المحکم** ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا  
پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا  
اور نہ کسی نے آجک اوسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہیٹا علی اللہ  
مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی تم کھاتے  
اور آئیہ کر میہ ہوا لاول و الآخر الخ کو (جہین ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے)  
استشہاد نفر ماتے با وجود اس کے ہر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی  
کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معتزلی  
کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا  
کیونکہ ہر ذی عقل جہین تھوڑا سا بھی مادہ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے  
کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و مانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں  
ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو سمجھت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور  
کسی مصلحت کے نظر کرتے سمجھت علمی کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقع ہوگا  
کیونکہ صفت بغیر ذات کے تصور ہی نہیں ہو سکتی پس لمجا ط تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تعبیر معیت علمی سے کرنا دلیل نقاست ہے کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تعبیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی مستحق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور ہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الہیات کے لئے اصول بٹھرایا ہے۔ بلکہ یہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ خفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنی دے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ يَكِلُ شَيْءٌ مِّنْهُ لِمَن يَّهْتَدِ** صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاوے گی اور **اِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَحْكَمُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص بصفت علم کے ہوا ہے پس اس اصول خفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر ناجائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ يَكِلُ شَيْءٌ مِّنْهُ لِمَن يَّهْتَدِ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً اور دوسرا آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَحْكَمُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید  
 زائد ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ  
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا  
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا  
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم  
 بیان فرما کر اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے  
 ضمن میں سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے بہر حال  
 کہہ دینا معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہہ دینا کسی ایک صفت علم یا  
 قدرت کے ساتھ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے  
 لہذا اہل کو چاہئے کہ جہان مطلق ہے وہاں مطلق رکھیں اور مقید کو مقید کریں  
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے  
 جہان کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہے  
 اور جہان جس صفت کے ساتھ اس کو مقید کرنا چاہا گیا ہے پس ہر دو کی  
 تصدیق ہمیر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ  
 فَاٰمَنَّا مَعِ الشَّاهِدِيْنَ ۱۳ ع ۱۳ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے  
 زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے  
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیرون کے اور دوسرے کتب معتبرہ موجود نہیں ہیں  
 تاہم چند اقوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں  
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں لکھا

مَعَكُمْ أَيُّهَاكُمْ نَتَمَّ كَمِي تَفْسِيرِ اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے  
 جہاں تم ہو۔ اِذَا نَقُولُ لَكُمْ حَبِيبًا لَا تَحْزَنُ اِنْ اَللّٰهُ مَعَكُمْ اَعۡۤاۡۤ۱۲  
 جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا رائے کے کہ ابو بکر تھا غمگین نہ ہو تو تحقیق اللہ  
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر اللہ کی معیت  
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمہ فقر  
 میں اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا میں معیت علمی کی تعبیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق  
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غزنی  
 میں فَاَيُّهَا تَوَلَّوْا فَاَتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ  
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در ہمان مکان است  
 مہنور خدا در قرب او۔ اور فتح رحمن میں وَهُوَ مَعَكُمْ اَيُّهَاكُمْ نَتَمَّ  
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشند اور وَهُوَ مَعَكُمْ اَيُّهَاكُمْ  
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے  
 لَوَاجِیْنِ لَکَہَا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ صفحات میں مولانا شاہ  
 ولی اللہ محدث دہلوی نے اَللّٰهُ تَوَلَّوْا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کی تفسیر یوں  
 کی ہے کہ کج مہنی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود و سرحیت در بیان طلسم الہی  
 ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ  
 میں فرمایا ہے کہ تَوَلَّوْا حُضْرَہٗ تَعَالٰی وَنَظَرُوْا مَعِیَّتَہٗ تَصَوُّرًا  
 جَبَّیْدًا الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وَهُوَ قَرِیْبٌ مِّنْکُمْ لَوْ رَآہُمْ  
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ وَهُوَ مَعَكُمْ خَد

کہا ہے کہ فالحن سُبْحَانَہُ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ فِيهِ وَبَيْنَ قُبُو  
 قُہُوَالِیْ كُلِّ مَا هِيَ فِيْ اقْرَبُ مِنْ وَجُوْدِ تِلْكَ اَلْمَاہِیَةِ بِہِ  
 حق سبحانہ تعالیٰ وہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اور انکے وجود کے ہے  
 پس وہ ہر ماہیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم  
 سواہبی الشافلی نے کہا ہر کُلُّ هُوَ مَعْنَا بِذَاتِہِا وَصِفَاتِہِا اور کہا ہے  
 شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تعالیٰ وَکُنْ اَقْرَبُ اِلَیْہِ الخ فی ہذا  
 الْاٰیۃ دَلِیْلٌ عَلٰی اَقْرَبِیۃِ تَعَالٰی عَنْ عِبَادَہٗ قَرِباً بِاَحْقَاقِیَّتِہَا کَمَا  
 یَلِیْقُ بِذَاتِہِ الخ وَقَالَ الْبِضَاوِیُّ یَحْوِزُ بِقُرْبِ الدَّاتِ اَلْہَرَمِ الْعِلْمِ  
 لِاَنَّهُ مُوجِبٌ وَقَالَ الْبَیْہَقِیُّ فِیْ کِتَابِ الْاَسْمَاعِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا  
 عَنْ الْحَکَمِیِّ مَعْنَاہُ لَا مَسَافَۃَ بَیْنَ الْعَبْدِ وَبَیْنِہُ الخ اور نہ ل  
 بیہقی کا بزرگ حدیث متفق علیہ اَنْکُمْ تَدْعُوْنَهُ سَمِیْعًا قَرِیْبًا وَهُوَ مَعَكُمْ  
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وَقَالَ السَّیُّوْطِیُّ تَعْلَمَنَّ الشَّیْخُ عَزَّ اَللّٰہُ  
 اَنْہَا اَقْرَبُ اِلَیْ کُلِّ شَیْءٍ الخ اور قاضی ثناء اللہ دہلوی نے کہا  
 ہے کہ اور تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطۃ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو  
 صاف کہہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہی  
 چنانچہ اصل قول آئندہ اوس کے محل پر مفضلاً آویگا۔ پس باوجود استقامت  
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آگاہ وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔  
 کہ بروئے زمین کے حملہ مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی  
 سب کے سب نے اللہ تعالیٰ کے قرب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہو کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر ہر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قیام تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوائے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا اظہار ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ لغیر ذات کے کسی صفت کا قیام تصور ہی نہیں ہو سکتا الحق صحیح جانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اوسکا تخت پر قیام ہونا یا ٹھہرنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونے کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دہر کا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جس طرح بنی آدم رہا استثناء بعض کے اس بات پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا جبہ فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح جبہ تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جبہ فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جبہ تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و معیت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر ہر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء ہوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

**قال** فصل دوم بیان میں اودن حدیثوں کے جس سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

**پہلی حدیث** **فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ** یعنی وہ لوح محفوظ جسمین پر لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑ لکھی نزدیک خدا کے ہے اور پر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

**اقول**۔ اس حدیث سے تو استوار ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشہ طیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیک سے خالق مطلق کی مہر فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ و تمثیل تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی منجملہ تشابہات کے ہو گئی تو یہ اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ثبوت نہی تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اسکی یہ معنی ہری کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسری حدیث **كَانَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْ مَعَهُ شَيْءٌ** سے یہ مفہوم باطل نہ ہوتا۔



اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثبات کرنا وہ عین نبوت مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل ہے  
**قَالَ الْكَلْبُ فِي الْكِتَابِ الْأَسْمَاءِ وَالْصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى الْأَمْكَانَ كَلَامٌ**  
 جبکہ یہاں عندہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی  
 متعارف لے سکتے ہیں تو یہہ دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی  
**لَوْ كُنْتُ تَعَالَى لَوْ جَدَّ تَكُنِي حَيْثُكَ (مسلم)** میں معنی متعارف کا نہ لیا جانا  
 ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔

یہاں یہہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت  
 سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس  
 ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے

کیونکہ یہہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں  
**قَالَ - حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ**  
 کہا زینب نے بیاہ و یا مجھ کو خدا نے سات آسمانوں کے اوپر سے۔

**اقول -** اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
 لوح محفوظ میں یہہ نکاح لکھ چکا تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے  
 کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہہ امر صادر ہوا ہو کیونکہ عرش محل  
 تدبیر عالم ہے کہا **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَقَدْ أَنشَأْتُ عَلَى الْاَرْضِ مَكِينًا لَا مِرَاسَ**  
 پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے جیسے طبع  
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **وَأَيُّكُمْ أَكْبَرُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ** اور

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اس کے اسباب تفصیلی  
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان وزمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے  
 چلے جاتے ہیں اس واسطے بی بی زینب نے بھی وقوع نکاح کی نسبت عرش کے  
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہ کہان ثابت ہو گیا کہ حق تعالیٰ  
 فوق سبع سماوات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو  
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اس ذات مطلق  
 کا وادی مقدس طری میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں موسیٰ  
 علی نبینا وعلیہ السلام بر حکم ہوا تھا کہ **فَاَخْلَعْ نَعْلَکَ**  
**قَالَ**۔ حدیث سیوم **اَدْخُلْ عَلَکَ رَبِّیْ وَهُوَ عَلَکَ عَرِشٌ** **وَاِنَّ**  
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن  
**اقول** معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش  
 قیامت کے حامل آٹھ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں  
 اس کے سوا عرش رخص اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں  
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عرش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح  
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اس بہید کو سمجھ لیجئے گا تو پھر  
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لینا بھی آسان ہو جاوے گا۔  
 یہ مہر خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے  
 اگر اس سے یہ لازم آجائے کہ جو محل تجلی یعنی ظہور رب ہو وہی اسکا محل  
 قیام بھی ہو تو پھر علی الارض کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی الارض

کہ وہ طور بھی تجلی گاہ رب تھا جسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ  
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ۙ

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونیکے حالت میں آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ  
و تقدس کے فوق عرش ہونے پر فریضہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث  
ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی فریضہ رکھنی ہے  
جبکہ احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز  
صبح کے آنے فرمایا کہ اِنِّی مُتِّمِرٌ لِّلْبَلِّ فَوَضَّاتُ وَصَلَّتْ مَکَا  
قَدَرَلِّیْ فَنُحِیْتُ فِی صَلَواتِی حَتّٰی اِسْتَنْقَلْتُ وَفِی سِرَایِہِہَا  
فَاَسْتَنْقَضْتُ فَاَدْرَا اَنَّا بِرَبِّیْ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِی اَحْسَنِ صُوَرٍ فَقَالَ  
بِالْحَمْدِ قُلْتُ لَبَّکَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یُخْتَصَّمُ الْمَلَاۃُ اَعْلٰی قُلْتُ  
اَلَا دَرِیْ فَاَلْهَا ثَلَاثًا قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَ کَفَّہُ بَیْنَ کَتِفَیْ  
حَتّٰی وَجَدْتُ بَرْدًا نَامِلًا بَیْنَ ثَدَّیْ فَنُفِخَ لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَخَرَّ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھائیں رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے  
جتنی طاقت تھی مجھ کو پس غافل ہوا میں نماز میں پر بیداری ہوئی مجھ کو اور  
ایک روایت میں ہے کہ پس جاگامین پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو  
ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے محمدؐ  
کہا ہاں اے رب میرے کہا کس امر میں ملا اعلیٰ جھکڑتے ہیں کہا میں نہیں  
جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا اوسکو تین بار کہا دیکھا میں نے اوسکو رکھا ہاتھ

اپنا چ میرے کاندھوں کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک ادس کے اذگیوں کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا نائیں الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہو مگر اس کے ذکر سے میرا مطلب صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے ربؐ پاس داخل ہوئے دورانِ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض ایجادِ اخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ سے آپ کا ملنا پہلے سے ہی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ اَدْخَلَ رَبِّي سے زیادہ صریح عبارت فَادَا اَنَا رَبِّي ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے اور بھی ہو جاتی ہے کہ قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَضَعَكُمْ بَيْنَ كَتِفَيْهِ وَجَدْتُ يَرْكُزًا اَنَا مِلْهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ اَوْ يَزِفَا سَيَنْقُطُ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرے کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی ہے فَاَنْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرْشِ فَاقَعَ سَاجِدَ الرَّبِّ الْحَدِيثَ یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں اخیر میرے پاس آؤ گئے تو جلوں کا اور آؤں گا عرش کے نیچے پس گر پڑو گنا سجدہ میں اپنے پروردگار کے۔

قال۔ جو بھی حدیث فَاَسْتَأْذِنُ مِنْ رَبِّي ذَا رَہِ رَوَاۃُ الْاِثْنَيْنِ پھر اذن جاؤں گا میں اپنے ربؐ پر اس کے گہر میں مراد گہر سے اس کے گہر میں

بقریہ حدیث میں ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استوار یہاں اور وہاں  
دونوں جگہ ثابت ہے۔

**اقول**۔ ان دونوں میں لفظ استوار کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کیونکر  
استوار ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی دارہ میں لفظ دار کا اوس ذات  
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ اَنْ كُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَنْهٰى  
لَا تُطَاعِیْنِ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے  
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ یہ نسبت عرش کے جس کے  
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہئے  
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانہ خرابی ہے  
فرمایا کہ اِنَّ اَحَدَكُمْ اِذَا قَامَ فِی صَلَواتِہٖ فَاِنَّہٗ مُبَاجِی رُتَبًا فَاِنَّ  
رَبَّہٗ یُکِنُّہٗ وَیُکِنُّ الْقَبْلَۃَ الْبَغَارِیَ یعنی جب تم سے کوئی شخص کھڑا ہو  
نماز میں تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا  
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت جو تمام روئے زمین کا قبلہ  
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت  
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علمایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا  
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری  
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ قَالَ الْخَطَّابِیْ هَذَا اِیْوَاهُمُ  
الْمَلْکَانِ وَاللّٰهُ مَنْزَہٌ عَنْ ذَٰلِکَ وَاِنَّمَا مَعْنَاہُ فِی دَاوَرِہِ الَّذِیْ  
اَعْدَہَا وَلِیَاہُ وَہِی الْجَنَّةُ وَہِی دَارُ السَّلَامِ وَاضِیْفَ اِلَیْہِ اَصْنَافُ

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطاب نے کہا کہ یہ حدیث دہم دلاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اسکو واسطے اپنے دستوں کے وہ گھرنے ہے وہ گہرا دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اس گھر کی طرف اللہ کے سودہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال۔ پانچویں فضیلت روز جمعہ میں **هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَى فِيهِ رَبُّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي مُسْنَدِهِ** یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھا رب تبارک والافتخار پر سین کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہو گیا اور اس تحت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ سے یا عرش کی تعبیر تخت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو انہیں الفاظ کو فرمایا بجلال اس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرماے کہ اس حدیث میں کَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَتْ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخُلِقَ عَرَّاشُهُمَا عَلَى الْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمارت میں تھا اور قبول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو ان کے مکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ  
 پاؤ گے **وَارْتَبْنَا الرَّحْمٰنَ الْمُسْتَقَامَ كَمَا نَصِفُونَ**

اب رہا روز استوار کی قید اسمین بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل  
 اس اجمال کی بہہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِسْتَوٰی يَوْمَ الْجُمُعَةِ  
 فِي الْاُخْرٰى السَّاعَةِ مِنَ الْاُتْقَانِ** اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ اَدَمَ  
 بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي الْاُخْرٰى الْخَلْقِ** اور خلال نے روایت کی  
 ہے کہ **لَمَّا فَرَّغَ اللّٰهُ مِنْ خَلْقِهِ اِسْتَوٰى عَلٰى عَرْشِهِ** یعنی ان مختلف  
 روایتوں پر ایک سیدھی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق  
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ  
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور  
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ**  
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ استوی  
**عَلٰی الْعَرْشِ** حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد  
 خلق سبع سموات وارض کے **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** ہوا ہے پس جب  
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اِسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ** اور سوت کمال  
 ہوا جبکہ عالم صغیر میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی۔ جس کے نسبت  
 یہہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا سَوَّيْتُهُمْ وَلَخْتُ فِيْهِمْ مِنْ رُّوْحِيْ** یعنی جیسے کہ بعد  
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اسی طرح بعد تسویت سبع  
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار رحمن یا محل تدبیر رب ٹہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پایا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہ تسویت قالب آدم میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اسی طرح بعد تکمیل تخلیق ارض و سموات و ما بینہا کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اس میں تسویت کی صفت پیدا ہوئے ہی قابل نفخ و قبول روح ہوا اسی طرح خلق عرش کا بھی اول ہوا۔ مگر صفت استوار کی اوس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہ ایک دقیق سر ہے۔

یہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی مگر بعد تخلیق ارض و سما و غیرہ کے وہ بالقوہ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اوسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اوسکی شان الان کماکان ہے۔

یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفخ روح الہی سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفخ کی صحیح نہیں ہو سکتی اسی طرح استلوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت نہ ہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری معنی تخت کے لئے جادین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا



یاستطیل چار پایوں کا نہیں ہے اور نہ کسی ٹیٹ مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الہی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی بہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پہر اوس کے استعار کے بہ ظاہری معنی بیٹھے یا ٹہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملایم حال ہیں کیونکہ کونسا آسکین گے فَاَمَلُ وَتَدْبَرَا۔

قال۔ چٹی حدیث و نیک اندری کا اللہ ان عمر اللہ علی ستمو  
لہ کذا او قال باصابعہ مثل القبطۃ اندک لیا طہ اخطب  
الرحیل بالزکب سراقۃ ابو دأؤاد افسوس تجلو تو جاتا ہے کون ہے  
اللہ بیشک عرش اوسکا آسمانوں پر یوں ہے اور بتایا انگلیوں سے مانند تہ  
کے اور وہ چرچراتا ہے اوس سے مانند چرچرانے پالانکے سواری سے اس سے  
معلوم ہوا کہ عرش فحیط ہے سب آسمانوں کو اور خدا اور پر عرش کے ہی یہ حدیث گویا  
تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اوس  
تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تہنیم کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا  
دلالت کر رہا ہے آپ کا اصل مقصود اس سے سادات پر عرش کی اطاعت کے ساتھ  
عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت  
میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اوس پر عادی ہونا  
ہے اور یہی تمثیل سوا کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل گہر ثالث کلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے پیشیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت میں دیکھا اور حقیقت نامیہ کو شیش کی صورت میں آئینہ بتلایا گیا تھا پس یہ ایک دقیق پسیدہ اور اد کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا یَعْلَمُ تِلْكَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ یاد وجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر اس کے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء، عرش پریشل اور سوار کے سمجھ چکے راویان کی دبا دوش اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا رہا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہر ان کے عرش میں بھی اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پریشل اور شیت مرکب کے جہان پالان ہے خاص ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہا ہو گیا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنے کی جگہ نہادین توازن و مساوات پر اس ذات مطلق کی احاطت بشکل کر دی گئی ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و مساوات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دائرہ کے اور یہ محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ عُلُوًّا کَبِيرًا یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کو نیکے

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل گہرا ثلث کلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے پیشل صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت میں دیکھا اور حقیقت نامیہ کو شیش کی صورت میں آئینہ بتلایا گیا تھا پس یہ ایک دقیق پسیدہ اور اد کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا یَعْلَمُ تِلْكَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ یاد وجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر اس کے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء، عرش پریشل اور سوار کے سمجھ چکے راویان کی دبا دوش اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا رہا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہر ان کے عرش میں بھی اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پریشل اور شیت مرکب کے جہان پالان ہے خاص ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہا ہو گیا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنے کی جگہ نہادین توازن و مساوات پر اس ذات مطلق کی احاطت بشکل کر دی گئی ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و مساوات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دایرہ کے اور یہ محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ عُلُوًّا کَبِيرًا یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کو نیکے

الحائل جبکہ شَمُّ اللہ فوقِ ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیا دے کہ اللہ بہت فوق عرش پہ ہے تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث میں جو اسی مفہوم کے قریبے اوس کے آخر بیان حلفی لوقہ اَنَسَکُمْ دَلَّیْمٌ بِحَبْلِ اِلٰی الْاَرْضِ السَّفْلِ الْهَیْطَ عَلٰی اللّٰہِ کے بھی عام فہم ظاہری معنی نہ لین اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ یہاں فوق کی معنی جہت متعارف لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ یَدُ اللّٰہِ فوقِ اَیْکِ یُہِمْ کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہرا جا ہے یا یہ اللہ سے مراد یر رسول ہے تو پہر مَرَّ اِنِّیْ فَقَدْ رَاٰی الْحَقَّ کی

تاویل کیوں کیجاتی ہے۔  
 جبکہ شَمُّ اللہ فوقِ ذلک میں جہت بالا مراد لیکئی ہے وَهُوَ اَعْلٰی فَوقَ عِبَادِہِ میں بھی وہی جہت بالا مراد یعنی مہرگی۔ مگر نہیں بن پڑتی یا دوسرے کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و بحر و غیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے جگہ آسمان کے حجر عباد کے اور بہت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرایا ہو گا دیا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت ہر شے پر ماضی پر پڑگی در صورت اول خصوصیت عرش کی جاتی رہے گی۔ در صورت ثانی اوسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کو دہنی نہیں لئے جا سکیں گے جبکہ ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آئیہ کریمہ اِنَّ اللّٰہَ

لا یستغنی عن یضرب مثلاً ما بعوض خذہ فما فوقھا ع ۳ میں ایک چھتے کمی  
کی فوقیت کی مراد کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھ سکتا کہ کبھی چھپرے کے اوپر بھت فوق ہے  
تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ  
البطالان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی ہٹ دھرمی ہے کہ یہاں فوقیت سے جہت مکانی  
ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی توجیح  
نہیں ہو سکتی کیونکہ ترہی کی اسی حدیث سے عارض سے عرش تک چار ہزار برس  
کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہ خدا معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ ہے  
پس اس قدر بعید از قیاس تبعی کی فوقیت کو بندوں کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل  
بعیدہ ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے  
شان نزول پر نظر غائر غور کرو کہ موضح القرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ  
یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو آہستہ مانگیں اور اس سے  
یادور ہے جو چار کر اور سے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ وَاذْأَسْأَلُکَ جَعَلْتُ  
حَتَّىٰ فَاِنِّي قَرِيبٌ ع ۶ اب کہاں کیا وہ فوق جہین دوری کا ہونا  
ضروری خیال کیا گیا تھا لاکہ عجاہہ رضی اللہ عنہم نے وہ باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق  
سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں وہیک  
ہوں تو پھر اسکو دور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا  
قال تاویل والے جو دعویٰ تفریہ ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا  
در رسول کا کیا تصور

**اقول** شرع خود مبنی ہے تفسیر یہ آہی کہ کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت ہے  
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تفسیر نہ ہو کیونکہ تفسیر  
 محض ج طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اسی طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت  
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سو ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں  
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہونے سے اوسکی نزاہت  
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِلَّا اللَّهُ كُنْزٌ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں  
 مستحق ہو گیا کہ در حقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے معطل ہے کیونکہ وہ ایسے  
 صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سو ذات مطلق  
 ہو جاتی ہے مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہونے سے یا بعد  
 فناء عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بموجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطل لازم  
**أَجَابُوا يَا مَعْشَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُفَصِّلَ الْغَيْبَ لَكُمْ أَنْ يَحْكُمَ اللَّهُ بِكُمْ**  
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر  
 ایسے معنوں کے ساتھ کہتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں  
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پادے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو  
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بالکل مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم  
 کیوں نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے  
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ مَنْ  
**تَبَيَّنَ اللَّهُ شَيْءٌ أَوْ ظَنَّنَا أَنَّ اللَّهَ شَيْءٌ فَهُوَ مِنَ الْبَشَرِ** (ابو نعیم) عن ابن عباس  
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جانتا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

مشابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ کلامِ کلمہ کے ساتھ کلامِ شہدہ کلمہ بھی وارد ہے بخلاف اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا ہر حکم لکھنے کے مثلاً لکھنا لازماً ہے اور اس کی تنزیہ کرنا ہمہ واجب ہے جیسے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا اَنْتَ الْغَنِيُّ وَآدْبَارُ الْجُودِ ۲۷۔ اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی پاکی بیان کرنے میں صرف کریں لیکن با وصف اس کے جن صفات سے کہ ہم کسی تشبیح کریں وہ ذات مطلق اس ہمارے تشبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ - سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ۔

یہاں اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اگرچہ محض منہ میں بھی ناقص ہیں کیونکہ یہ بھی اوس ذات مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تھیل ہے مگر مشہدین محض سے تو بہتر ہیں کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات پاک کو بعض صفات تشبیہ کے ساتھ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہب اہل حق کا یہ ہے کہ اوسکی تشبیہ کرے عین تنزیہ میں اور تنزیہ کرے عین تشبیہ میں یعنی ہر صفت ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں چنانچہ شیخ اکبر محی الدین عزلی قدس سرہ فرماتا ہیں فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقِيدًا + وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُعَدِّدًا یعنی اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذات حق کا مقید کر نیوالا یا اگر کہے تو تشبیہ محض تو ہے تو ذات مطلق کو حد کر نیوالا + وَإِنْ قُلْتَ بِالْكَوْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا + وَكُنْتَ إِكْمَالًا فِي الْمَعَادِ فَإِنْ سَدَّدْتَ أَيْضًا قَالُوا تَنْزِيهِ فِي التَّشْبِيهِ كَمَا تَوَهَّوْا كَمَا أَمَّامٌ وَسَيِّدٌ مَعَارِفِ الْهَيْبَةِ مِنْ۔

قال فیصل سیوم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے اسلی خاطر  
اصل تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہیں۔

**اقول**۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان  
اقوال اہل علم کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حدیث  
یا اثر صحیح ہونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر رجعت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت  
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی اسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان عکے مکا  
تکھفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہہ بیجا ہوس اوکلی پوری ہو کر اوس سے اوکلی  
تسلی خاطر حاصل نہوسکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن وحدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے  
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ بادور مشتبہ ہے ہم یقین کرتے ہیں  
کہ جو ذی علم ہوگا اوسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

**قال**۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں  
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے سب اسکے کہ اوسکو حاجت و ٹھہراؤ ہواس  
سے خفیہ پر رجعت تمام ہے۔

**اقول** احمد رحمۃ اللہ علیہ نے تعلیم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہ ہے  
کہ نقر بان اللہ تعالیٰ علی العرش استوی من غیر ان یتکون لہ حاجۃ الیہ واستقرار  
علیہ و هو الباقی لفظ للعرش و غیر العرش فلو کان یتکون لہ حاجۃ لہما قدر علی ایجاد العالم  
و تدبیرہما لکن لو کان یتکون لہ حاجۃ لہما قدر علی ایجاد العالم و تدبیرہما لکن لو کان یتکون لہ حاجۃ لہما قدر علی ایجاد العالم  
اللہ تعالیٰ منہما عہد الذل علواً کبیراً یعنی اقرار کرتے ہیں ہم اس بات کا کہ استواء  
کیا ہم اللہ تعالیٰ نے عرش پر بغیر اوس کے کہ حاجت ہو اوسکو عرش کی اور ٹھہرنکی اور پھر



وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں قادر ہوتا ایجا و عالم اور اسکی تدبیر پر مانند مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے کہاں تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپ نے علی العرش استوی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ آپ نے استواء سے نہ صرف اون اوصاف ٹھراؤ و حاجت وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ و تقدس کی تعزیر فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپ کا جو در اصل وصیت ہے تمام حنفیہ کے طرف سے اون لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استواء کی معنی قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

**قال۔** قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایسا او سیر واجب اور سوال اور اسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ پر حجت تام ہے **اقول** بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الحجام میں فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنوں سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کوئی معنی مراد ہیں سو وہ انھوں نہیں ہے (یا در ہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلیف ہی اسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ آئے) معنی کی مجہولیت ہی حیا بخیر امام حجت الاسلام نے الحجام میں کہا ہے کہ امام مالک رحمہ کے کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استواء سے جو مراد ہے اسکی التفصیل نہیں معلوم اور کہا قرانی مالکی نے مالکیہ غیر معقول کی یہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اوس چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چار زانو ہونا وغیرہ ہے پس نہیں سمجھی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استواء پر ایمان لانا واجب ہی کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کا جواب کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ آپ نے اسکی کوئی معنی بتلائے ہیں پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استواء علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار پکڑا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ کیونکہ جب اسکی معنی کمال ہی بدعت ہو تو بے سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہی بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لازم جمی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اول لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو استواء کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے لیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

**قال**۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں استواء کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

**اقول**۔ اس میں کسکو کلام ہے اور منکر استواء کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَدَبَّ الْعَرْشُ قَوْیَ الْعَرْشِ لَحْنٌ + بَلَا وَصَفِ الْكَلْبِ اِصْبَالٌ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن قولہ استواء فقال استواء

یہ کہ تشبیہ و صدقہ بلا تمکیل الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اور لوگوں پر الزام محبت تمام ہے جو مضمومہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے وسیع ہوتے ہیں اور شبہہ دیتے ہیں۔

**قال**۔ قول چہارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالبہ پر حجت تمام ہے اور استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق ولہذا الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

**اقول** نہایت ٹھیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالبہ کے طرف سے الزامی حجت ہو اور ان کے لٹھی جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں پس اس استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی معنی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نکلین اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علما وہ بدعت کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ ولہذا الحمد۔

**قال**۔ قول پنجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے کہ تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا رحمن نے قرار کھڑا تخت پر انتہی۔

**اقول**۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ یہی قول امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گزر چکا لیکن اس کے بعد کہ  
یہہ جگہ کہ (رحمن) نے قرار پڑا تخت پر امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم  
کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن  
نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی  
ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو یہ اس صورت میں (رحمن)  
نے قرار پڑا تخت پر کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جاویں تو اذکار امام  
احمد کے مذہب پر بیونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ہاں خوب یاد آ یا معلوم ہوتا ہے کہ  
امام موصوف نے یہہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **لَا تَمْلِكُ**  
**عَلَيْهِ الْعَرْشُ السُّتُوٰی** لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اذکار  
ترجمہ۔ (رحمن) نے قرار پڑا تخت پر کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی  
ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن  
اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور شبہہ  
و مجسمہ وغیرہ اصحاب زندقہ کی عقاید باطلہ کا یوراپورا استیصال فرمایا ہے۔ دور کیوں  
جاتے ہو۔ اس مختصر طرز بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ حسین و دونوں فرقوں مخالف  
کار و موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس  
سے تردید ہوئی معتزلہ و بہیمیہ کی جو استوار کاناکار و تاویل کرتے ہیں جس طرح فرمایا  
**لَا تَمْلِكُ عَلَيْهِ الْعَرْشُ السُّتُوٰی** اس سے مردود ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں  
نے قول الہی کو پیر کر تخت پر (رحمن) کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اس میں شافعیین  
نکلتے ہیں **قَالَ اَبُو الْكَهْمَفِ فِي الْمَسْأَلَةِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَلِمَةً**



**اقول**۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اسکی یہی معنی ہے کہ بالذات قائم ہے اپنے تخت پر کہا تک صحیح ہے اور اسکی سند کیا ہے قرآن و حدیث و اثر صحیح تو اس امر میں بالکل ساکت ہوا ہر ایک کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جسکا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی **استوی علی العرش** کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہئے جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونیکے آئے ہیں۔ یا انکے سواے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ کے ایسے ایک دو معنی کے لینے پر جنہیں کیف ہے) کو سنا قرینہ ہے جبکہ محاورہ عرب کے **مواہن** تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوئے کہ۔ **سموا رموا** یا **حڑما** یا **طرد موا**۔ تخت پر جسکے لئے مکان و تجیز و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے **قَدْ اسْتَوٰی بَشَرٌ عَلٰی الْعِرَاقِ + بَشَرٌ مِّنْ سُلَیْمٍ وَ دَمٍ وَ هَرَاقِ** یہاں ملک عراق پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی جس طرح عرب کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بنتے ہیں جیسے کہ کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں کہ مستوی ہوا آفتاب سیر

سرپر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیڑیہ نہیں ہے جس پر  
بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چپت ہے جس کے اوپر بیڑیہ  
وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جاسکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر جہت فوقیت رکھتا  
کسی جاسے میں بیٹھا ہوا ہے۔ دراصل ایک ملک عراق پر ایک بشر کے استواء کی معنی  
تو اس اعتدال کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیل و تقدیر جہت و فوقیت مکانی  
ہو۔ تو ہر خالق جن و بشر کے استواء کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جائے  
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا يُصِفُونَ۔

درحالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استواء کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے  
جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو ہر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت مجہول  
کیوں کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ لِّهٖ اَوْسَاجٌ سَائِلٌ لِّوَابِنِیْ مَجْلِسُہٗ  
کیوں نکال دیتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و علی  
ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت رتبی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ  
حق جل و علی اپنی ذات سے جہاں ہے مخلوق سے باعتبار تنایز ذاتی کے نہ بمعنی فصل  
و بُعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو یہاں  
ثبوت فوقیت حق جل و علی کے لئے لائے گئے ہیں فصل چارم میں انہیں آیات  
کے ضمن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہ ہے اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی فَاِلسَّمَآءِ فَاِثَرِ الْکَلِّ  
شَيْءٌ مِّنْهُ عَمَّا شَهِدَ بِمَعْنٰی اَنَّہٗ عَالٍ عَلَیْہِ وَمَعْنٰی اَلَا یَسْتَوٰی اَلَا یُعْتَدِلُ الْخ

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس  
 معنی سے کہ عالی ہے اور پائوس کے اور معنی استواء کی بہتر ہو سکتے ہیں فقط اس  
 بیان سے خود بالیقین ثابت ہوتا ہے کہ علی بن ہدی طبری کا مطلب اس اعتقاد  
 علوی مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے کمال علیہ کی تشریح کے ساتھ فرمایا کہ  
 ولا کما شئ الخ سے کی ہے جو یہ منافی ہے اس معنی استواء کے جس میں ممکن و غیر  
 پایا جاتا ہے یا اس اعتقاد کے جس میں جہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت میں  
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی علی عرشہ کا ترجمہ جو قدیم  
 اپنے تحت یہ کیا ہے وہ غلط ہے جسکی تصحیح خود اس کے اس دوسرے قول سے  
 بخوبی ہوتی ہے کہ قَالَ الْكَلْبُ نَقْلًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُهَذَّبِ الطَّبْرِيِّ قَالَ كُنْ  
 سُبْحَانَهُ خَالٍ عَلَى الْعَرْشِ لَا قَاعِدٌ وَلَا دَائِمٌ لَا مَسٌّ وَمَسَاكِينٌ عَنِ الْعَرْشِ  
 الخ یعنی امام بیہقی نے علی بن ہدی طبری کا قول نقل کیا ہے کہ پس قدیم  
 سجانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے  
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول  
 میں طبری نے جو استواء سے مراد اعتلا کی لی ہے اس سے علوی ذاتی معنی مراد  
 ہے نہ کہ علوی مکانی تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَاكَ عُلُوًّا كَبِيرًا  
**قال**۔ قول مفتاح حافظ ابوبکر محمد بن حسین آجری کتاب التہذیب فی السنۃ کے باب  
 التَّحْذِيرِ مِنَ الْحُلُولِ بِسُورَةِ اَهْلٍ عَلِمَ كَيْفَ هُنَّ۔ وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش  
 پر ہے فوق سموات اور علم اس کا محیط ہے ہر چیز کی دس سی طرف بلند ہوتے ہیں  
 عمل اس قول سے بھی استوار و جہت فوق دونوں ثابت ہے۔



**اقول**۔ ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر بحیث فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دونوں بے دلیل دعویٰ بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے۔ یا اگر ان حلولیہ کے متعلق میں تجدیداً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر بہت فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا۔ کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ **فَاَيُّكُمْ كَفَرَ** **اَوْ كَانُوا قَوْمًا فَفُتِنُوا** فرمایا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ روئے خود را بسوے او گردانید و با دست و پدیس در همان مکان است حضور خدا و قرب رب زیر کہ او سبحانه تعالیٰ جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ او را توجہ از جہتیں بسمت دیگر مشغول کند بلکہ **اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ** یعنی تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر جہ از جسمانیات و روحانیات فراخی حسی یا محسوسی دارد لہذا با فراخی او مقید است بنوعی از انواع تقدیر مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظل زمین کار نمی کند و فراخی حوصلہ جسم مثل در کاہ کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی ہا واقعہ و ممکنہ است لا الی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اورا نمی تواند ہمید پس این نقد خود بالیقین می دانید کہ او تعالیٰ **حَلِیْمٌ** یعنی دانائے ہر زبان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالیٰ محفل شمانی شود و احاطہ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم شماست

و در قبول عبادت احاطہ علمی اور تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

**قال۔** قول مشتمل حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہ بات خدا اللہ اور پر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف و گہیر اوس نے ہر چیز کو اپنے علم سے۔

**اقول۔** اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء و حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس سے اوس ذات مطلق کے لئے حد و جهت تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جهت مراد لیجائے تو حافظ ذہبی کا وہ دعویٰ غلط ٹھہرے گا کیونکہ امام ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابوالہیثم الشافعی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام نووی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ جن کے اقوال کو ہم نے اس رسالہ میں ذکر کیا ہے سبہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق بجمت فوق محدود و تمیز نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی ایسی بول آتی ہے کہ کما قال الذہبی فی کتاب مسئلۃ العلو نقلًا عن الامام ابی الحسن علی مہدی الطبری ان اَرْتَقَ الْعِبَادَ لَمَّا كَانَتْ ثَانِيَ مَرَّةٍ السَّمَاءَ عَجَزَ أَنْ يَرْفَعَ أَيْدِيَهُ إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدُّعَاءِ وَجَازَا أَنْ يَقَالَ أَعْمَلْنَا نَرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كُنْتَ حَفَظَةَ الْأَعْمَالِ إِنَّمَا مَسَاكُهُمْ فِي السَّمَاءِ یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانے کی وجہ رنق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حاکمین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجت فوق مقید  
 فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ وحشویہ کا گمان ہے۔ قَالَ الذَّاهِبُ عَنْ عُمَرَ بْنِ  
 حَتَّانٍ الْمَلِكِيِّ مَرَجَتْ بَابُهُ فِي أَدَابِ الْمُرِيدِينَ وَالتَّعَرُّفِ لِأَحْوَالِ الْعِبَادَةِ  
 فِي بَابِ مَا يَجِيءُ بِهِ الشَّيْطَانُ لِلتَّائِبِينَ مِنَ الْوَسْوَاسَةِ وَقَالَ الْوَجْهُ  
 الثَّلَاثُ الَّذِي يَأْتِي بِهِ التَّائِبِينَ إِذَا هُمْ لَا قَتَنُوا عَلَيْهِ وَأَعْتَمُوا بِاللَّهِ  
 فَإِنَّهُ يُوسْوِسُ لَهُمْ فِي أَفْسَادِ الْخَالِقِ لِيُفْسِدَ عَلَيْهِمْ أُصُولَ التَّوْحِيدِ وَذَكَرَ  
 كَلَامًا طَوِيلًا إِلَى أَنْ قَالَ فَهَذَا مِنْ أَكْثَرِ مَا يُوسْوِسُ بِهِ فِي التَّوْحِيدِ  
 بِالتَّشْكِيكِ أَوْ فِي صِفَاتِ الرَّبِّ بِالْقَيْلِ وَالتَّشْبِيهِ وَبِالْجَهْلِ لَهَا  
 وَالتَّعْطِيلِ وَأَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِمْ مَقَالِيسُ عَظَمَةِ الرَّبِّ بِقُدْرَتِهِمْ  
 فَهَكَذَا إِنْ قَبِلْنَا وَتَضَعُضِعَ أَرْكَانُهُمْ أَنْ لَمْ يَلْبِثُوا إِلَّا إِلَى الْحَالِ  
 وَتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَيْثُ أَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَوَصَفَ  
 بِهِ نَفْسَهُ وَمَا وَصَفَ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَاصِلُ اسْتِخْرَاجِ  
 كَمَا اسْتَقْدَرَهُمْ كَمَا صِفَاتِ إِبْرَاهِيمَ كَلِمَتِي قِيَّاسَاتِ عَقْلِي سَيِّئِ نَكْرِيْنَ جِسْمِي تَمَثَّلِ  
 وَتَشَبَّهِهِ لَازِمٌ آدَمِ وَأَوَّلِ اسْكُو أَوْ سِي حَالَتِ بِرِكَاهِنِ جَبِي حَقِّ سَجَانَةِ تَعَالَى أَوَّلِ  
 رَسُولِ نَبِيِّ كَمَا هِيَ تَوْبَرِ اسْ صَوْرَتِ مِثْنِ تَوَلَّى تَوَلَّى عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى  
 يَا حَدِيثُ ثُمَّ اللَّهُ فَوَؤُذُكَ لَكَ سَيِّدِ حَافِظِ ذَهَبِي كَايِمِ نَشَارَاتِ نَهْنِ سَيِّدِ  
 كَمَا حَقِّ سَجَانَةِ تَعَالَى بِالذَّاتِ بِجَبَّتِ فَوْقَ عَلَى الْعَرْشِ يَا فِي السَّمَاءِ مَقِيدِ وَمَحْدُودِ  
 كَمَا كَمَا ذَاتِ مَطْلُونِ سَكَّ لَقَدْ قِيدِ جَبَّتِ مَكَانِي كِي سِرَّ سِرِّ تَمَثَّلِ وَتَشَبَّهِهِ هِيَ أَوَّلِ  
 حَقِّ سَجَانَةِ تَعَالَى نَبِيْ ذَاتِ كَا حُدُودِ جَبَّتِ كَمَا سَا تَهْمِ وَصَفِ نَهْنِ فَرَمَا يَهْ

اور نہ اوس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اوسکی تعریف کی ہے یعنی  
قرآن و حدیث سے حق سچا نہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اوس ذات مطلق کا حصر <sup>غلط</sup> عرش  
یا فی السماء ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اوسکی علمی ہے ذاتی  
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جبکہ ذکر گزریا ہے اشوکانی نے آیات معیت  
مین علم کے ساتھ بغیر کر نیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جبکہ ذکر  
ہم آئندہ کرتے شرح حکمت نبویہ مین ہے کہ نَفَقِدُ اَنْتَ عَلَی الْعَرْشِ مُسْتَوْعِلٌ  
اَسْتَوَاعُ فَتَنْهَا عَنِ الْتَمُّنِ وَلَا اَسْفِقُ اَرَوَا اَنْتَ فَوْقَ الْعَرْشِ وَفَعَّ ذَٰلِكَ  
هُوَ قِيَابٌ مِنْ جَبَلٍ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ مِنْ جَبَلٍ الْوَرِيدِ وَلَا  
يَمَانِلُ مِنْ بَيْنِ قُرْبِ الْاَجْسَامِ یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اوس کا  
عرش پر ہے ایسا استوار جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پانے سے اور  
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ  
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں تشبیل رکھتا قرب اوسکا جسموں کی قربت سمجھتے  
**قال**۔ قول ہم حافظ ابوالقاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے  
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی کوئی چیز نہیں وہ مستند و یکستا ہے  
**اقول**۔ الحق جلہ اہل حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے  
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی  
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔  
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تصریح ہے  
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اوسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ معنی تجز و قید و جہت مکانی فوق کے اور وہ جدا ہے  
اپنے خلق سے باعتبار تغایر ذاتین کے نہ معنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق  
عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے  
لَسَّكَ مِثْلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ  
اپنے عرش پر ہے اور ساتون آسمانوں کے جدا ہے خلق سے وہ کافر ہے اور  
سے توبہ چاہیں اگر کرے فہا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا  
مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب  
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے مقصود  
ہے جیسے کہ ملاحظہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ  
کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے  
کچھ نہ لیں جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف  
تقدیس الہی ہوں۔ یا جن معنوں سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا یہی  
دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اسے طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
فوق عرش و فوق عباد ہونی کو قبول کرے اور جہت متعارف سے نیچے اور ایسے  
جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے  
ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ  
ہے اور حق تعالیٰ کی محبت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف نہ رکھو جیسے

قرآن میں ناطق ہے اور کہے کہ یہ معیت و قرب ذاتی و علمی مجہول الکیفیت ہے بلکہ  
اوسکی معیت بندوں کے ساتھ اوسکی شان کبریائی کے لائق ہے تو کیا ایسا شخص  
بھی کافر و واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لائق تعظیم۔ **سَيَنْوُا لَوْحَجْرًا ۱۰**  
**قال**۔ قول یا زہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب کہو  
بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

**اقول** اسمین کسکے کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سموات  
نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس  
سے توجہ و حضرات کا تو ثابت نہیں ہوتا۔

**قال**۔ قول دوزد ہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر صفت  
خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور مومن نے علم  
اوسکا اللہ کو۔

**اقول** بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا  
کف ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس  
کہنے سے توجہ فوق میں حضرات مطلق کا ثابت نہیں ہو سکتا یا دے کہ  
یہاں مترجم صاحب نے استواء کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی  
لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے وجہ اسکی ظاہر ہے کہ قائم علی العرش  
منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول  
الہی ہے کہ **وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ**۔

**قال**۔ قول سیدہم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مکر وہ جو کر



اس قول میں اثبات ہے صفت استوار اور جہت فوق و دونوں کا۔

**اقول**۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استوار کی معنی جو کچھ کہ پہچان لے  
تھے اوسکی تصریح تفسیر کبیر میں یوں کی ہے کہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اُسے  
حَصَلَ لَهَا تَدْبِیْرُ الْخَلْقِ وَکَانَ عَلَیْهَا مَآثَرُ مَا شَاءَ وَاَدَّ الْخَلْقَ بَادِعًا اُسکے چہلا قول  
امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کراسیہ و جہیمیہ یا مشبہہ مقتدر  
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استوار کو الرحمن کے  
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہیمیہ کا جنہوں نے صفت استوار کا انکار کیا تھا  
اور کیسے ممکن تھا شئی سے اوس کے نسبت ایسی معنی کی کہ یوں کی نفی کی جو مشابہہ  
معنی اجاب کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کراسیہ کا جنہوں نے استوار سے  
ذات مطلق کے نسبت تمیز و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں امام  
رازی کے تو استوار ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تمیز  
و مکان کی جسے کہنے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْاَعْظَمِ  
مِنَ الْبَقَاۃِ اِلٰی اَنَّهُ تَعَالٰی مَنْزِلُهُ فِی وَجْهِهِ عَنِ الْمَكَانِ وَالْحَدِّ  
وَالْجِهَةِ وَقَالَ الْكَلَامُ مَبْنٰی اَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِجِهَةِ الْفَوْقِ یعنی گروہ شیر علی  
کا اس بات پر گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اپنی ذات مقدس میں منزہ ہے مکان و جہت  
و جہت سے اور کراسیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ  
**قال**۔ قول شانزدہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت اور  
اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ وہ استوی ہے عرش پر اور فوق عرش  
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔



**اقول** یہاں تو امام صاحب نے اس قدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے  
 عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن و حدیث میں بھی دائر  
 ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت و تخیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں  
 ہو سکتا بلکہ تمام سبب العقائد میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح  
 فرمائی ہے کہ جسموں کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح  
 اوس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چوتھا ہے اور نہ وہ اس پر جگہ جگہ پکڑے ہو کر  
 نہ اوس میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے  
 جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اس کو اٹھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش  
 کے اٹھانے والوں کو اس کی لطف و قدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور  
 زمین کی جتنی چیزیں ہیں وہ اوس سب سے فوق ہیں اور اس فوقیت کے سبب  
 سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب  
 چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اس کی پہنچ و ذی اس سے زیادہ  
 جو شاہ رگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور پہر باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرماتے ہیں  
 کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے  
 جس طرح آپ نے کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد یہ ہے عیسے وہ اوس کے کبریا  
 کے خلاف نہیں اور نہ اوس میں محدود و فضالی علامت کو دخل ہے اور اس آیت  
 میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے **لَا تَأْتِيهِ سُلَيْمٌ عَلَى الْعَرْشِ**  
**وَهُوَ دَحْانٌ** اور اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف قہر و غلبہ کے  
 رو سے ہو سکتے ہیں اور اس کو اس طرح سمجھا جاوے جیسے کہ کسی شاہ نے کہا ہے



قَدْ اسْتَوَىٰ يَشْأَلُ الْغَرَّاقُ بِبَغِيرٍ سَكِينٍ وَدِيمٍ وَمِائِقِ اِهْلِ حَقِّ كُوَاسٍ تَاوِيلِ كِ  
 سْوَا كُوْنِیْ جَارِهٖ نَهْدِنِ (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت  
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمَاكُمْ كُنْتُمْ اسکی معنی یہ کہ ہیں کہ ساتھ ہونے  
 سے مطلب اسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ یٰۤاٰیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا  
 اَلْمُؤْمِنُ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْمُؤْمِنُ اَلْاَسْوَدُ  
 یٰۤاٰیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنْ اَرَضِیْہٗ اَکْرٰہِیْنِ ظَاہِرِی الْفَاطِکِے موافق رہنے دیا جاوے اور  
 تاویل نکیجائے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹہرنے اور جگہ پکڑنے کے  
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہو گا چاہے  
 اس کے برابر ہو یا اس سے چوڑا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے محال  
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح  
 ٹہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی  
 اب بغیر دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیح اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبہ  
 کے اسکی تمیزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق  
 و قرب و معیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جٹکوا یک جا بل عامی و بہانی  
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تشبیہ  
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے  
 یا ٹہرنیکے لیا جاوے اور فوق سے جہت متعارف مراد لیا جاوے اور معیت کی معنی حلول  
 و اتحاد سمجھی جاوے تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قَدْ اسْتَوَىٰ يَشْأَلُ الْغَرَّاقُ بِبَغِيرٍ سَكِينٍ وَدِيمٍ وَمِائِقِ اِهْلِ حَقِّ كُوَاسٍ تَاوِيلِ كِ  
 سْوَا كُوْنِیْ جَارِهٖ نَهْدِنِ (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت  
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمَاكُمْ كُنْتُمْ اسکی معنی یہ کہ ہیں کہ ساتھ ہونے  
 سے مطلب اسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ یٰبْنَ اَصْبَعٰیْنِ مِنْ اَصْحٰی  
 اَلْمُؤْمِنِ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْحَمْدُ لَا اَسْوَدُ  
 یٰمَیْكُنْ اَللّٰہِ فِی اَرْضِہِ اَگرا نہیں ظاہری الفاظ کے موافق رہنے دیا جاوے اور  
 تاویل نکیجائے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹہرنے اور جگہ پکڑنے  
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے  
 اس کے برابر ہو یا اس سے چوڑا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے محال  
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح  
 ٹہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی  
 اب بغیر دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیح اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبہ  
 کے اسکی تمیزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق  
 و قرب و معیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جٹکوا یک جا بل عامی و بہانی  
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تشبیہ  
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے  
 یا ٹہرنیکے لیا جاوے اور فوق سے جہت متعارف مراد لیا جاوے اور معیت کی معنی حلول  
 و اتحاد سمجھی جاوے تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

وَعُلُوِّ الطَّرْفَيْنِ حَقِيقَةُ مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ  
مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا هُوَ وَأَنَّهُ الْقَائِلُ لِنَفْسِ  
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بِعَنْ كَلِمَةِ دُوسَرِ اِدِه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ  
ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شے میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت  
سے وجہ جسمیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سے نہ تھا  
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمیع و بصیر و استوار وغیرہ صفات  
کے جسے شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے  
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت و مشابہت مخلوقات کے پس دوسرے  
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہاں  
کہ ہو بخدا تعالیٰ کو پس نکلی ان دونوں جانبوں میں سے اور غلو طرفین سے  
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہ ہے کہ اثبات کرنا اون صفات  
کا جبکہ ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہیں جانتا اذکو  
مگر وہی اس واسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ  
**قال**۔ قول ستم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق  
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اوس کے اپنی ذات کا لیکن  
نہ بمعنی تجزیر و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو را سخ  
ہیں علم میں جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول خدا  
مردح سے آگے آگیا یہاں فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔  
**اقول**۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت میں آگے جہاں آگیا وہیں اوسکو دیکھ

لیا جاوے گا مگر بیان تو جناب ممدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور  
 معنی استواء سے بھی تخیز و مکان کا تجربی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام ظاہری  
 معنوں کی بھی کامل تیغ کئی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھ جاسکتا ہے  
 چنانچہ پہلی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ واو پاک است از حدوث و تجدان  
 جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ  
 بنی شود سوے او بہ اینجا و آںجا و صحیح بنی شود ہر سوے حرکت و انتقال و تبدل و  
 ذات و صفات و نہ نادانی و دروغ و او بالاسے عرش است چنانکہ تعریف  
 کرد ذات خود را الاکن نہ ہر ادمکانی و جائی بلکہ کسی بنی دانہ حقیقت این تفوق  
 و استوار را مگر خودش و بختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آںرا خدا تعالیٰ از نزد خود  
 علمی انتہی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

**قال۔** قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں ہے حقیقی بذات  
 خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین ہمیں است انتہی اور اقوال است  
 میں بہت آؤ مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع  
 مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے  
 کہ ایک حرف او دن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمے گمراہ  
 مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں  
 داخل نہیں و باللہ التوفیق۔

**اقول۔** البتہ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر  
 وارو ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصہ ہے کتاب فرع ثابت

میں تو ہو گا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کڑا ہے  
و مشابہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں  
جہت و تخیز و مکان و حدود و غیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہیں اس طرح ان صفات  
استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و جہمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب  
حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق جلنے جس طرح  
سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اوسکی تاویل اپنے طرف سے نہ کرے اور نہ  
کوئی معنی اوسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی سنائی تنزیہ حق ہو  
بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جہود و صیحا  
و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے  
محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گذر چکا اور کچھ آمیدہ ہو گا باللہ التوفیق  
امام بیہقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جراحہ  
تابعین میں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب  
اس کے ساتھ کئے آیتوں میں اور وارد ہوئے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول  
کرنا اور اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اوسکی کیفیت طلب  
کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اسباب کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا  
نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کچی سے اور قرار کپڑا ہو کسی مکان میں اور نہیں ہے  
لگا ہوا کسی مخلوق کو لیکن استوی ہر اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہوئے بلایت جدا ہے  
سارے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہو بیہقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اس میں اور اس قسم کی چیزوں  
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں  
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھکانا وغیرہ ذکر ہے اصل قول فصل  
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اس کو  
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جس کے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے  
 ہم غلط ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و داؤد زاعی و ثوری و لیث  
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین  
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اور اس کا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی  
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں مشبہین کے وہ منہی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثلاً شئی و هو  
 البصیر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ایسے نے اوئین سے نینم  
 حماد الخراعی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے  
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف  
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے  
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں اور میں تشبیہ  
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار  
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اس کے جلال و برتری کے  
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی  
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی



نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اس میں اور اس قسم کی چیزوں  
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں  
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھکانا وغیرہ ذکر ہے اصل قول فصل  
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اس کو  
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جس کے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے  
 ہم غلط ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و داؤد زاعی و ثوری و لیث  
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین  
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اور اس کا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی  
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں مشبہین کے وہ منہی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثلاً شئی و ہوا  
 البصیر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ایسے نے اوہن سے نینم  
 حماد الخراجی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے  
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف  
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے  
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں اور میں تشبیہ  
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار  
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اس کے جلال و برتری کے  
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی  
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکہ ثبوت سات آیات اور سات  
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش بہ کلفت تمام و تکلیف  
 بالاکلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق  
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سما و عرش کے فیما بین بالضد برس کی راہ  
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے کو اللہ  
 فِي السَّمَوَاتِ کے ثبوت کے لئے اوس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے  
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی  
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھ گئی  
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو  
 پہر اسی آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ کے دوسرے جزو فی الارض  
 کی تصدیق اور اس کا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب  
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھ گئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات  
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو بہر تحت سماوات کے علی الارض ہونے  
 کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ  
 جس بے کیفی کے ساتھ فی السموات ہے اسی بے کیفی کے ساتھ فی الارض  
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بمعنی علی کے لین تو جس طرح وہ اللہ علی السموات  
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا برائے خدا اب یہاں انصاف  
 نگہ رواں ہے کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس  
 امر کا رفع شبہ کہ علی الارض و فی الارض یا بغواۃ حدیث صحیح کو انکشاف لیتے ہیں  
 بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ الشَّفَعِ الْهَبِطِ عَلَى اللَّهِ کے مفہوم طاسری کو حلول و اتحاد  
 پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان  
 علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آوے گا کیونکہ جس معنی کی  
 قربت یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیہ و نزاہت  
 ذاتی حق ہے ویسی ہی قربت یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق  
 کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے  
 پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید  
 میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاوے گا یا جس  
 شان اطلاقیہ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش  
 و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اول  
 تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوے گا۔ مگر یہ خوب  
 یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کر نیئے  
 اور سما فوق ارض اور عرش فوق سما ہونے بھی اوس ذات مطلق کے  
 نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی  
 بمقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان  
 فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش جہت فوق ہے مگر جو ذات کہ  
 علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت پر جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر یہاں ایک ہی ذات ہے  
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالیٰ اللہ شانہ و عزہ  
پس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی السماء ہونے سے اس کے شان میں  
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اسی طرح علی الارض و فی الارض السفلی  
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اصناف بھی درست  
نہو سکیگی کیونکہ اس واجب الوجود کو بطلانیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات  
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی  
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سرے کا انکشاف  
آیہ کریمہ ہوالاول والآخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر مختصر ہے اَللّٰہُ  
ذَیْ الْاَلَمِ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُکُنْ لَہٗ کُلْبٌ اَوْ اَلْقِی السَّمْعُ وَہُوَ شَہِیْدٌ اَعْمٰ  
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ جکا دل آگاہ ہو یا ڈال دیا  
اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگر چہ ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئے اس قید  
بیان بالا بس ہے مگر اور بھی گروہوں سے تو لیجئے ادن آیات و احادیث و اقوال  
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

قال۔ فصل چہارم بیان سین اوں آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق  
پر ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عیاد کے ہونا تو نفاذ نہایت  
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اس کی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے ساتھ

جہت کی قید تضرع ہے اور یہ بدعت ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْفَاحِشُ فَوْقَ عِبَادِہٖ  
یا حدیث شریف اللہ فَوْقَ ذَٰلِکَ میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پر خدا اور رسول  
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکالنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے  
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اذن کے بعد جب قدر حفاظ حدیث تھے اور نہوں  
اوسی لفظ فوق کو نقل کیا تھا جبراً عن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا  
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی  
تاویل کر کے بھی نہیں پہنچایا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعوے  
خدا محفوظ رکھے۔

جانا چاہیے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت کا  
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشتق ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور  
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے  
پھر جو چیز کہ اوس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اوس کو تحت کہتے ہیں دوسری  
فوقیت رتبی ہے جسکا اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے  
جیسے کہ کہتے ہیں **السلطان فوق الوزير** یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت  
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں  
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی منبر پر تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ  
فوقیت مکانی اوس پر محال ہے جو جسم نہواؤ جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

رہتی یعنی علو معنوی ہی ثابت ہوتی ہو گئی جیسا کہ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
میں ہے پس یہ فوقیت بعینہ اس قیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم تو  
ہے یا قابہ کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خورسب چہو۔

**قال** - آیت اول سورہ نجر میں ہے قَدْ نَرَأَى ثَقَلَتِ فِي السَّمَاءِ  
ہم دیکھتے ہیں پہر پہر جانا تیسرے منہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے مابین  
وغیرہ میں لکھا ہے فی جہۃ السماء فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضح القرآن  
میں غار میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف  
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک مسمیٰ میں۔

**اقول** - اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السماء ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے  
البتہ آنحضرت ﷺ اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز  
ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات بجہت فوق سما ہی میں ہے بلکہ اچھا  
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گویا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر  
موضح القرآن نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی  
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی  
کالانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات  
کے عرش پر ہے۔

**قال** - آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ لِعِيسٰى اِنِّیْ مُتَوَقِّئُکَ وَرَا  
اِنِّیْ جِبِّیْ کہہ اللہ نے اے عیسیٰ میں تجھ کو پہرہ دے گا اور اٹھاؤ گا اپنے طرف فتح الرحمن  
میں ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی

کافر ہے مسلمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج میں دوسرے آسمان پر پایا یہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ نے وَكُنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدِيدًا

**اقول**۔ اس آیت سے وہ حصر کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلشانہ بالذات جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْنَكُمْ وَجْهُ اللّٰهِ اَعْلٰی ۱۴۔

البتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کُلِّ نَفْسٍ ذٰلِقَةٍ اَلَمْ يَكُنْ لَنَا تَرْجُوعٌ ۲۷ ع ۲۸ یعنی اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی ہی نہیں ہے بلکہ قرآنی رَبَّنَا كُنْ لَنَا تَرْجُوعًا ۲۷ ع ۲۸ کا حکم عام ہے یہاں رجوع و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع میں اوپر کے طرف جانا ثابت ہوتا ہے اسی طرح رجوع میں بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا اَرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ ۱۰ قطع نظر اس کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمیع اُزواح کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی میں نقلاً بھی وارد ہے۔

پھر اب رجوع کیجئے عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اَوَكُنَّا اللّٰهُ تَعَالٰی نے اپنے طرف اٹھالیا یا اُتالیا کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِنْ رَفَعْتُ اللّٰهُ اِلَيْهِ ۱۰ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر تشریف رکھتے ہیں جیسے کہ حدیث معراج میں مسلم نے روایت کی ہے حالانکہ یہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا زیر عرش و بالائے سماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض الفلہ ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ  
وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان و دیم پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ والی اللہ مہجہ کجی جمعاً مع ہم منصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم منقولات میں اس قدر قارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپکا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تمکا تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لانیے آپکا اصل مقصود وہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجهت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دیم پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجهت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہماری سر کے اوپر بجهت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے بحال مہربانی اسکو نصاً بھی ثابت کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان دوم پر بھی ہے تو پھر فرمائیے کہ آخر اس پہلے دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و اقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجهت فوق ہونا ثابت



کرنا چاہتا تھا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کہ چلے تھے آخر کار نباہ نہ سکے  
الحمد للہ علی ذلک۔

فقیر مسعود بن حنیف سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعویٰ کے سنا  
عقلی و عقلی سب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و عقلی دلائل  
سے حق سبحانہ تعالیٰ کے بالذات علی السماء ہونیکا دوسرا دعویٰ آپکا باطل ٹھہر چکا  
ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا اڑ چکا کہ علی العرش تو ذاتا تھا ہے اور علی السماء علما ہی  
حالا لکن آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سما کی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ  
آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علما سب چیزوں کے  
ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علما علی السماء  
ہے تو یہ کرا فیک الی اور بل کہ رَعَدَ اللّٰہُ اِلَیْہِ کے استدلال سے آپکا یہ دعویٰ  
بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے  
مختلف و متناقض دعوؤں نے تمام دلیلوں کو گکاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے ادیر ہے نہ نیچے اس سے  
معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم نہایت و جغرافیہ  
سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کروہی ہر اور وہ آسمان کے لئے مثل  
مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر  
نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بعد متساوی ہے اور ہندوستان  
کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت  
میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستانیوں کے سر پر چھت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ **وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ قُلُوبَكُمْ سَكَبًا شِدَادًا** کیونکہ یہہ خطا عموماً ہر جگہ حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یوں کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو پھر وہ دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے نہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہ یہہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

**قال** - آیت سیوم سورہ نسا میں ہے **بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ** بلکہ اٹھالیا اوکو خدا نے طرفینے فتح الرحمن میں ہے بلکہ برداشت اور اخذ السب سے خود انتہا حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے محتاج و مقابل تحت سے نہ کسی اور طرف رفع لغت عرب میں اور یہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے **اقول** - اگر بیان الیہ کی ضمیمہ اللہ کے طرف فی السمار لیجاوے تو آیہ کریمہ **وَمَنْ يُهَيِّجْ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عِدَّةً فَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** میں بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد لینی ہوگی حالانکہ یہہ ہجرت حبسوا اللہ تعالیٰ نے انہی طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہان الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہان الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اوس ذات مطلق کی بطلان ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبیہا علیہ السلام کلّٰہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق علی السما مقید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السما کے ثبوت سے تو علی العرش کی تئید کانی

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں تو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت بہت مکانی کی قید باطل ہو جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سنا یہ رفع بہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آری کے فوق و تحت کے مقابلے سے ایسا کہ یہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے بہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی بہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ جہین مکانی بہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِجِلُّ أَنْ يَخْضِبَ مَثَلًا فَاَتَّبِعُوا ضَعْفًا فَمَا وَفَّقَهَا** اے ۳۔ اس کا ترجمہ موضح القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرماتا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکرمی ہو فقط یہاں جو کہ مکھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ بہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر پر مکھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے بہت میں ہے اور مکھی اوس کے سرے کے جانب اوپر کی بہت میں کسی قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں بہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہے

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی  
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا اَوْفَسَاةً  
نُّوحٍ اَوْ اٰفَسَاةً لَّوْطٰىكَا اَتَاٰنَا نَحْنُ عَبْدًا مِّنْ مَّرْعَبٍ اِنَّا الصَّٰلِحِيْنَ** ۱۰  
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اذن لوگوں کے جو کہ فر ہوئے نوح نبی علیہ  
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ  
احوال اذن نبیوں کے بی بیوں کا کافروں کے واسطے جو تہین وہ دونوں  
عورتیں تحت دو بندوں نیک بخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھجی  
کی وہی معنی ہیں جس میں جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال  
میں بھی وہی بستی تحتیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالا میں ربی فوقیت مراد تھی  
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ رفیع مقابل خفض کے ہے اور پھر یہ دعویٰ کیا کیا  
کہ رفیع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت  
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جو افع الفضا وضحک امتحان جمیع کلام بلحاظ ہے  
اس دعویٰ کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالیٰ **تَرْكَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَآءٍ وَّا**  
**فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** ۳۱ ع ۳۲ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں  
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقل مندوں سے عقل مند اور دانا (موضع القرآن)  
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت  
میں بھی وہی جہت مکانی مقصور ہو سکتی ہے ہرگز نہیں پھر ارشاد فرماتا ہے  
**يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ۲۷ ع ۲۸

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجہ بہشت میں ادا لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے  
اور اٹھاتا ہے ادا لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں  
جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ ہے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)  
کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مدعو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ  
میں دیکھا میں نے کہا خیر دے مجھ کو اس عمل سے کہ بہترین اعمال کو خطبے تو ساتھ رکھا  
عمل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤں سے نہ دیکھا میں نے  
یہ خواب سنا فتح آیت بالکے ہے کہ علما دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان  
جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اسی جہت مکانی کا خیال صحیح  
ہو سکتا ہے ہرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ**  
**وَدَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ مِّنْهُ** اوسکا حاصل یہ ہے کہ بعض خلیفوں کا مرتبہ  
بعض خلیفوں پر بڑا پایا ہے یعنی سب خلیفے یکساں نہیں ہیں شان و شوکت و  
مال و دولت و شہرت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ  
کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جنہیں جہت مکانی  
کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو پھر فرمائیے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصہ کے ساتھ یہ کہا گیا  
کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جائز کیا گیا  
تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

**قَالَ رَأَيْتُ جِبَارِمَ سُوْرَةِ الْاَنَامِ مِّنْهُ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَرِئَاسِلٌ**  
**عَلَيْكُمْ حَفَظَهُ** ترجمہ اسکا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ اوست غالب بالا  
بندگان میں فرستد بر شاملا مکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہ یعنی جہت ہے بعضی سائل کہ اگر معنی علی

ہوتا تو ترجمہ اسکا بر آتا نہ بالادوسرے بھیجا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر  
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

ل  
اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سما سے بندون پر ملائکہ کا ارسا  
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ  
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر  
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے چنانچہ کہا ہے بہتھی نے اپنے سند  
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے **وَهُوَ الْقَاهِرُ**  
**فَوْقَ حِدَادِهِ** کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اوسکو  
ادسیر اور حافظ سیوطی نے القان میں کہا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے  
قول **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِهِ** اور **يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ** اور **يَكُونُ رَٰبِعَهُمْ** میں اوس فوقیت  
علویہ کو خبر چیت اور کہتا تھا **فَوْقَ حِدَادِهِ** اور **يَكُونُ رَٰبِعَهُمْ** میں ارادہ کیا وہ علوی مکانی کا  
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے  
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبہ کی کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر لمجا ط صفت قہاریت  
قاہرہ نہ بہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد وفضل کا  
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت  
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔  
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونیکے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں  
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبہ سے قطع نظر کیا وے تو اس آیت میں حق سبحانہ  
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندون پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندوں کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش  
فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے  
تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہتیرے مکان ثابت ہو جاویں گے کیونکہ فوق سے مطلقاً  
جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر چکے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل بھی  
پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو معنی جہت کے  
یا ور سے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی  
مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا  
ترجمہ بالا کے ساتھ معنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ فوق کے علی  
علیہم السلام یعنی ہر خداوند دانش دان ہے ہست اسی طرح خدا ابا فوق  
العدا اب ۱۲ ع ۱۱ میں فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو جگہ  
علی کے ہے پس اس سے متحقق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی  
پر معنی پر ہے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر  
بلکہ ایک حاکم کے اور پر جو دوسرا حاکم ہوتا ہے تو اسکو حاکم بالا کہتے ہیں اور اس کے  
نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہ لحاظ ترجمہ ہی کے ہوا میر خضر

۵ ہر چند صفت میکنم لیکن ازان بالاتری :

پس اس صورت میں آیت چہارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے  
حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ نہیں  
یعنی فرشتوں گجبان کا پہنچا اوس ذات مطلق کے نسبت فوق ہونے پر کوئی دلیل  
ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پھر آئیہ کریمہ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْجًا صَرْصًا ۲۴ ع ۱۵۔ اور نیز اِنَّا  
اَرْسَلْنَا اِلَيْكَ مِنْ دُوْنِ لَدُنَّا ع ۲۹ ع ۱۲ میں بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی  
دلیل سمجھی جاسکے گی۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ اس سال ریل میں وہ جہت سکا فی تصور نہیں ہے جو ملائکہ  
کے ارسال میں بوجہ اونکا مقام علی السمار ہونیکے گمان کیا گیا تھا۔

**قال۔** آیت ہم سورہ اعراف میں ہے تَمَّ لَا يَتَذَكَّرُ مِنْ اٰيَاتِنَا اُولٰٓئِكَ يَنْفَكُوْنَ  
وَعَنْ اٰيَاتِنَا وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ ہم پھر اُنکا اون کے آگے سے اور پیچھے سے اور واپس  
سے اور بائیں سے یعنی ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ  
نے فرمایا شیطان نے چار جہت اپنے آنیکے بیان کئے بہت کہا کہ اونکے اوپر سے  
اُنکا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اون کے اوپر ہے اور قضا وہ نے کہا شیطان  
تیسے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور سکو قدرت نہونی  
کہ تجھ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہوا نہی۔

**اقول۔** چونکہ اس آیت میں صرف چار جہت یعنی آگے و پیچھے و دائیں و بائیں  
سے شیطان کے آنیکا ذکر ہونیکے وجہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق  
میں چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آنیکا ذکر نہیں کیا  
فقط حالانکہ کل جہت چہرین جہن سے چار جہت سے تو اپنے آنیکا شیطان نے  
ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آنیکا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ جہت  
فوق سے آنیکا ذکر نہیں کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے ہونیکی ہے تو پھر کیا  
وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آنیکا ذکر نہیں کیا۔ اسکا سبب حدیث



شیطان نے آنیکا ذکر نہیں کیا۔ اور سبب حدیث دلو تو نہیں ہے ہر قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پروردگار کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (متفق علیہ) پس بتحقیق اللہ اوس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ پہان قید صلوٰۃ کی لگائی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اوس کا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اوس کو اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ قتاودہ کی یہ توجیہ سید چسپان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور کو قدرت نہ ہوئی کہ تجھ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو) کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افسوس ہے اوں لوگوں کی قہم و فراست کہ جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آونگا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوس کے اوپر ہے) اوسکی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید و ابن جریر و لاکانی نے سند میں زراعت  
بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قَالَ لَمْ يَسْلُطْ أَنْ يَقُولَ  
مِنْ فَوْقِهِمْ وَفِي لَفْظٍ لَا تَزِيلُ الرَّحْمَةُ تَزِيلُ مَنْ فَوْقَهُمْ یعنی اس روایت میں  
بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فوق  
سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف  
ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو میں واللہ اعلم۔

قَالَ آيَةُ شَمْسُ سُورَةِ غُلَّ مِّنْ هِيَ خَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ڈرکتے ہیں  
اپنے رب کا اوپر سے موضع القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرے  
ادب اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ تفسیر موضع القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ (میرے بندہ کے دل میں ہے)  
کہ میرے ادب اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے (خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے  
سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے علو  
قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر چنانچہ  
و شرمندگی کے حالت میں آنکہہ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع اللہ

نے آہ کر یہ (صَرَآت نَوْحٌ وَامْرَأَاتٌ لَّوْطًا كَانَتْ تَحْتَ عِبْدِكَ) کے  
نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے دو بندوں  
کے تو پس افسوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں  
کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھنا  
خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

میں مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْلِ شَیْءٍ شَہِیْدًا  
 ۲۷ کا ترجمہ نفرماتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہم چیز حاضر۔

**الحال**۔ اوس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے  
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہ ہو جو عذاب آوے اور نہ وہ یفعلون ماکا یوقرؤن  
 اور کرتے ہیں جو حکم اور نہ ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش  
 کے اوپر بلوچ محفوظ سے اور نہ اترتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے  
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بلکہ حکم وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ  
 یہہ انکا خوفنے رب سے بلحاظ اوس کے ربوبیت و صفت قہاریت کی فوقیت  
 کے جہت سے ہے جو رب کو مربوب پر اور قہار کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔  
 واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہ کہ آیت میں معنایا  
 (عقاب) مخدوش ہے یعنی یُنْكَرُونَ عِقَابَ رَبِّهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیونکہ اکثر  
 عذاب مہلک اور پرہی سے نائل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
 جبکہ موصوفہ صفت متعالی و علو و ربوبیت کے ساتھ قدرت میں تو بہتر ہے  
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِنْ فَوْقِهِمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین  
 میں ہے یہی معنی ہیں ذَاکَ سَخَّاتُ الْاِجْلَالِ کے جو قول ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما کا ہے جبکہ مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو زجاج  
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والو کا اور دلالت کرتا  
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَقُلْ لِّتَعَالٰی  
 اِخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ۔ وَاَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ۷ ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھایا ہم نے اُسکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضع القرآن میں ہے حضرت سے ملے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں جو تھے یا چٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت میں انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرة المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (اور میں سے) آشنا تھا ایک بار آزمائیکو جان اپنے بدن سے نکلوائی پہر ڈال دی بہشت کی سیر مانگی پہر وہاں رگئے اللہ کے حکم سے حضرت سے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہاں حضرت (اور میں) کا رفع ہوا موضع القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا ہم نے ادریس علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَعَكَ اَنَا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی یہ رفع حضرت ادریس علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جس میں جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهْمُ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضع القرآن میں ہے کہ بنائی ہم نے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنی والی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جمین جہت مکانی ہے تو پہر اس سے آپکا کیا مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے محتاج کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آجا دیگی اگر کھٹکا علیاً سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال کے رو سے وہ مقام جو چٹھا آسمان ہوگا یا چٹایا سا تو ان آسمان یا جنت جو تین آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا اون چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور اس کے کہہ بلی رَفَعْنَا لَكَ اِلَیْهِ کے استدلال سے تو آپ نے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر اتنا اچکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک حق تعالیٰ کا وجود مطلق مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالحمد للہ

قال۔ اے نبیؐ تم سیرۃ سجدہ میں ہے یٰٰذَا الّٰہِ الْکَہْمَا مِنَ السَّمَاءِ اِلٰی اَرْضٍ تَرْجِعُ اِلَیْہِ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ مِّمَّا نَعْلَمُ وَنَ تَدْرِیْ مَا نَرَا تَابَ کَامِ آسْمَانِ سَے زَمِیْنِ تَکِ پَہرِ جَہِ جَاتَا ہِے اوسِ کِ طَرَفِ اَیْکِ دِنِ مِیْنِ جَبَا اَنْدَازِہٗ نِہَرَارِ بَرَسِ ہِے تَہَا رِیْ گِنْتِیْ مِیْنِ مَوْضِعِ الْقُرْآنِ مِیْنِ بَڑِے بَڑِے کَامِ عَرَشِ سَے مَقْرَرِ ہو کر نیچے حَکْمِ اَحْرَاقِ سَبِ اسبابِ اوسِ آسْمَانِ سَے جَمیعِ ہو کر بِنِجَاتِے ہِیْنِ پَہرِ اَیْکِ مَدَّتِ جَارِیْ رَہتا ہِے پَہرِ اَوْشَہِ جَاتَا ہِے اللہ کے طَرَفِ دُوسرا نِگِ اَتَرتا ہِے۔ اُنْتِہِی۔

اقول۔ اس سے تو صرف اس قدر پایا جاتا ہے جو ارفوق عرش لوح محفوظ سے

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ امر الہی کا نزول و عروج حکمی و اصنافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جسمی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

**قال** - آیت نہم سورہ سبأ میں ہر حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنْ مَقَامِهِمْ قَالُوْا اَمْا نَزَّلْنَا قَالَتْ اَنْتُمْ كُنْتُمْ قَالُوْا اَلْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ یہاں تک کہ جب کہہ رہے ہوں اُن کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب نے وے کہیں جو واجب ہے اور ہی ہے سب سے اوپر موضع القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پہر پہر پتھر فرشتے ڈرتے تھر تھرتے میں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

**اقول** - یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جو الواح سفلی میں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ کا ترجمہ (وہی ہے سب سے اوپر) کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کہہ پیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام

ذہنون میں ثابت ہو جاتی مگر چوکے افسوس تو یہ ہے موضع القرآن میں  
 جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہ ترجمہ  
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) پس یہاں  
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ سے علو بمعنوی مراد  
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کَمَا قَالَ التَّعَالِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الرَّفِيعُ  
 فَوْقَ كُلِّ خَلْقٍ بِالْتَّدْبِيرِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالسَّافَةِ وَالْمَكَانِ  
 وَالْجِهَةِ انتہی یعنی تعلبی نے اپنی تفسیر میں الْعَلِيُّ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند  
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو  
 ساتھ سافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ الْحَاشِمِيِّ مَعْنَى  
 الْعَلِيِّ أَنَّهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فَمَا يَجِبُ لَهُ مِنْ مَعَانِي الْجَبَالِ أَحَدٌ وَ  
 لَا مَعَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ لَكِنَّهُ الْعَلِيُّ  
 بِالْإِطْلَاقِ انتہی یعنی بہت ہی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے  
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ ہو علو مشترک  
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن وہی علی مطلق ہے انتہی۔  
 قال۔ آیت دہم سورہ فاطر میں ہے إِلَيْهَا يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ  
 وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ فَرْدًا اوس کے طرف چڑھتا ہے کلام ستر اور کام نیک  
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے سیوے او بالا میر و دغمن پاک عمل طالح  
 بلند میگرو اندش خدا انتہی صعود و رفع اوپر کے طرف کو ہوتا ہے جسکو جہت فوق

و علور کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

**اقول**۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود و کے لئے مثل اجسام  
تحت سے فوق کے طرف نقل حرکت کانی و زمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود  
یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے و اٰلِی اللہ  
تَرْجِعُ الْاُمُورُ ۴۴ ع ۲ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی  
نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اوسط طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا  
حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس  
اوس ذات مطلق کو جہت فوق کی قید کہاں سے لگ جاوے گی۔ اگر ہمارے بچے  
بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاوے گا کہ فوق و رفع علو  
کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب یہ فوقیت رتبی و علوی  
معنوی کے معنوں پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَلِیُّ الشَّافِعِیُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ  
فِی الْکَلَامِ کَیْفَ یَكُوْنُ حَقِیْقَتًا اَمْ اَنْ الْمَفْهُومَ فِی الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ  
مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلِیْسَ الْمُرَادُ اِلَّا الْقَبُوْلُ وَمَعْهَذَ لَا حُدُوْدًا  
انتہی کہا جلی نے تحقیق کہ صعود کلام کا کس طرح ہو گا بمعنی حقیقی باوجود اس کے  
کہ مفہوم حقایق میں یہ ہے کہ صعود صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد قبول  
اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

**قال**۔ آیت یازدہم سورہ موسیٰ میں ہے یَا هٰذَا مَآْنُ ابْنِ لٰی صِرَاحًا اِلٰی  
اَبْلِیْغُ الْاَسْبَابِ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطْلُعْ اِلٰی اِلٰہِ مُوسٰی وَاِلٰی لَا طَنَہُ  
کا ذِبا بولافرعون اسے بلان بنامیرے واسطے ایک محل شاید میں ہو بخون



رشتہ میں جان پہچان تک دیکھو کہ موسیٰ کے معبود کو اور میرے اگلے میں وہ جہاں ہی  
 اقول۔ سورۃ القرآن سورۃ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اوسوقت کہا جب  
 موسیٰ علی نبیہ وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورۃ شعریٰ میں  
 اوسکا مقصد اس طرح ہے کہ قال فرعون ما رَّبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ  
 وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حُكْمُ الْاَلْسَمَعُونَ  
 قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ الْاَبَائِكُمْ اَلَا وَلَيْنَ قَالَ اِنْ رَسُوْا لَكُمْ الَّذِي اَرْسَلَ  
 اِلَيْكُمْ لِيُحْشِنَنَّ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا  
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور اداں چیزوں کا جو درمیان اوں دونوں  
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے مگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو  
 اسکا یقین نہ دلا نیکی لئے فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں  
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا سَابُّ الْعَالَمِينَ  
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون  
 وغیرہ داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہ  
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَهِ غَيْرِي ۚ ۲۰ ع ۷ لہذا اوسکی  
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر نیکی لئے حضرت موسیٰ نے فرمایا  
 کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادا سے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی  
 الوہیت باطل ہو گئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی  
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہ دعویٰ تو عین عبودیت ہوا تو ہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے  
 طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اس واسطے  
 کہا تاکہ آپ کی اس ربا فرقت پر کیا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا انکار  
 نہ کر جاویں لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اس کے الوہیت  
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے  
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت، موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار  
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تم کو عقل ہو  
 غرض اس قصہ میں تو کہیں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے  
 ہاں پہلے جواب میں اپنے ربّ السّمواتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے  
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعہ نبوت کے  
 مفہوم کو ایقان و تعقل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی  
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید کرے اِلَّا دُخِلَ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی  
 اوسکو دھونڈنے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ اِن فِیْ  
 لَکَ حَقِّ نَبِیِّ اللّٰہِ سَمِعْتُمْ اَع ۚ کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل میں اپنے آپ  
 کو الارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سماء کے طرف چڑھنے کا ارادہ رکھتا تھا اور الارض ہی  
 کے دیکھنے کا جھوٹا قصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے بلا قید و عینیت  
 کے ساتھ یہ کہہا تھا کہ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ  
 کیونکہ اس حرف شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس  
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کی کے ساتھ اس بیان عام

سمما کے ساتھ مقید کر کے سمار پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے  
 جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّكَ الْاَنْبَاءُ اَسْبَابُ السَّمَوَاتِ  
 یہاں اعلیٰ حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو کلمۃ کبریا کے تحت لایا  
 اپنی بات کو یقین کر نیکی طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس  
 قول موسیٰ میں سماءات کی قید کو جھوٹ پر محمول کرانیکا ارادہ کیا تھا کیونکہ  
 ساحرون نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھ کر الہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ  
 موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی  
 جہالت سے قید سمار کے ساتھ الہ موسیٰ کا متلاشی علی السمار ہوا اس امتحان میں  
 بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ یثرب کے ذریعہ سے اس ذات مطلق  
 کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی  
 اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھائیے مطلب  
 یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہ بین باتا اور آسمان کے طرف اوسکو دیکھنے  
 قال کتاب تفسیر الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المعتبر  
 میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اوسوقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام  
 فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے  
 کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی  
 یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضح القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اوسوقت کہی جبوقت  
 حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ ہاں اپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اس سے بال  
 الارض کے ساتھ اور حقیقی اللہ سموات کا امتیاز حاصل ہو جاوے خیر  
 کچھ ہو قابل غور تو یہ امر ہے کہ قول موضح القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)  
 قول کتاب التنبیہ و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)  
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی توجہ  
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فَنَشْكَاَنَّ بَكَيْتَهُمَا  
 الختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت  
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا  
 کہ اگلے تمام پیغمبروں کا عقیدہ اور پچھلے تمام شریعتوں میں یہ مقرر تھا کہ  
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)  
 فَهَذَا بُلَّتَانِ عَظِيمَانِ اس کے مدعیین میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط  
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر  
 بھی ثابت کر کے بتلا سکے؟ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے  
 مفہوم مخالف کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم  
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ع، یہاں  
 اسم اللہ علم ذات ہے جبکہ مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرے  
 کسی تاویل معنی کا اس میں کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے کہ اللہ تعالیٰ  
 کافی السماء ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں۔  
 مگر مشکل یہ ہے کہ اوسیکے ساتھ دوسرا جزو وَفِي الْأَرْضِ کا لفظ

اور یہ دونوں جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہیں پادجوہر کے ایک جزو  
 کتاب اللہ (فی السّموات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو  
 (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہ آفتق مینون کے معنی اَلْکِتَابِ وَکَلِمَاتِ  
 بِدَعْوِیٰع کا جسد اقی بنائے۔ غرض اس شعر جمیع فی الارض سے تو  
 (زمین پر) کی کلی تردید ہو گئی اور صحیح حدیث و لوہین الیٰی جہاں اللہ تعالیٰ  
 کا جملہ تو ملاحظہ سے اندر رہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لفظ  
 کے ساتھ متعلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (زمین سے  
 زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود انکا دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 علی العرش ویا علی السّما ہے اور عرش سمار پراور سمارا رخن پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ  
 بھی علی الارض محیط ہوا ورتہم کہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان  
 وعرش ہوا ورتہم یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان وعرش ہوا بیشک نادان  
 دوستوں کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی دانست خیر و بدی  
 کو جہت فوق عرش و سمار پر بیٹھانا چاہا مگر اوکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت بن گیا  
 اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ  
 اس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے وہمی قیوت  
 کے جہت کی قید میں مقید کر سکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام  
 فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق  
 مقدس و منزہ محض ہے سُبْحَانَكَ رَبَّکَ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ اب  
 تحقیق طلب یہ امر یہ کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات یا دوسرے اور کسی

کتاب والے کا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوت کیا جبکہ  
 موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اس کا  
 حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو یہ بھی اس قول حضرت  
 سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شہادت  
 میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بھت فوق علی العرش ہونے کی قید تھی بلکہ باطلان  
 ذاتی کے علی السمار بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی السمار کہنا بھی بہت  
 فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے  
 تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی اَنَا مَعَكُمْ جگہ تک تھے تو یہ کہے  
 کیونکہ ممکن تھا کہ آپ اس ذات مطلق کو جو اَنَا مَعَكُمْ کے مصداق تھی اس قدر  
 دور و دراز نہزاروں برس کے فاصلہ پر علی السمار مقید کر ڈالتے باوجود اس کے  
 کہ علی السمار کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اس کلمہ اللہ  
 کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اس ذات مطلق کے  
 نسبت علی السمار کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تالی العرش کی  
 قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق نہ ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم  
 شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی السمار بتلانا ازان قبیل تھا  
 جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی السمار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 نے تسلیم فرمایا تھا۔

**فرعون** کی جہالت و اہمیت کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و لائق مطلق  
 کے نسبت علی السمار کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور آغا لیکھا اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہین دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ  
یہ غیبی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی صورت  
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت جو ٹا ہونیکا جو نقطہ گمان رکھتا تھا  
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے چہرے ہونیکا یقین کر لیتا  
یس ایسے قراین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام  
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے  
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود  
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اس ارضی الباطل (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے  
بحکمِ تَخْلُوقِہُمْ مَّا تَقُولُہُمْ مِّنْ دُونِہِ فَرِحَ اَیُّہُمْ اَسْمَانُ کے جہت سے ڈرایا ہوگا کیونکہ سماء  
محل نزول عذاب بھی کہتا تھا اَللّٰہُ تَعَالٰی وَمَا اُنْزِلْنَا عَلٰی قَوْمِہِ مِنْ تَعْدِیْہِ  
مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۚ ۲۳ ع ا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صورت  
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السما کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ  
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لَا ظَنُّہُ کَیْذًا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص  
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود  
آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ  
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہیں مقید نہ ہو جاوے وَاللّٰہُ یَقُولُ الْحَقَّ  
وہو ۱ یٰھٰدِی السَّبِیْلِ ۱۴۶۲۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَاَمِنْتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ اَنْ یَّخْسِفَ

بِكُمُ الْأَرْضُ كَمَا تَذَرُ هُوَ اَوْسَ جَوَّ آسَمَانِ مِیْنِ ہے کہ دہرہ اوسے تم کو ز  
 مین فتح ارض مین ہے آیا مین شدہ آید از کسی کہ در آسمان است ازان کہ فرد  
 برد شمار از مین انتہی در یہ آیت اس سورت مین مکر ہے اس الذرۃ اَوْدُنُّمُ مَرْمَرٍ  
 فِی السَّمَاءِ اَنْ یُّجِی سِلَّ عَلَیْکُمْ مِمَّا صَبَّآ یَا تَذَرُ هُوَ اَوْسَ جَوَّ آسَمَانِ مِیْنِ ہے  
 ڈالے تم پر بہرہ اوباد کا۔ ڈالنا اوپر کے طرف سے ہوتا ہے نیچے کے طرف کو  
**اقول**۔ سار مغل نزول عذاب کے ہونے سے یا عذاب الہی اور پر کے طرف سے  
 نیچے کے طرف اترنے سے کونسا امر ثابت ہو گیا۔ کیونکہ وجود الہی کا فی السماء  
 ہونا اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے یہ کون کہتا ہے کہ اوس کے  
 وجود مطلق سے سار خالی دے پر ہے بلکہ اوس کا فی السماء ہونا علی الارض  
 کی قید کو باطل کر دیتا ہے باوجود اس کے ان بہرہ آیات سے اوس ذات  
 مطلق کے نسبت جہت فوق فی السماء کی قید بھی ثابت نہیں ہو سکتی جس کا دعویٰ  
 عنوان باب مین کہا گیا تھا۔  
 یا یہاں جو تہر و نکا ڈالنا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ہونیکے بیان کو اس  
 کرنے سے یہ مطلب ہے کہ ناحق سبحانہ تعالیٰ کا وجود جہت فوق فی السماء ثابت  
 ہو جاوے لیکن ہمارے نزدیک باوصف وجود الہی کا فی السماء ہونیکے بھی  
 حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنے ہاتھوں سے تہر و نکا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف  
 ڈالنے کی بالکل ضرورت نہیں ہے کیونکہ زیرِ قدرت الہی ملائکہ مدبر عالم  
 اس قدر موجود ہیں کہ لَا یَکُنْ کُفْیُکُمْ جَبُّوْا ذَکَآئِکَ الْاَھْوٰی دَرِ حَالِکَ مَلَائِکَہُ بِاِذْنِ اللّٰہِ  
 تہر اوباد کا اوپر کے طرف سے نیچے کے طرف ڈالنے مین تہر ہر اس آیت مین



ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے **فی السما** ہونیکا استدلال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اسکا فی السما بھی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اسکا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک میں **مَنْ فِي السَّمَاءِ** کی تفسیر یوں ہے کہ **مَنْ** سے **مَنْ** ملے تو **مَنْ** **فِي السَّمَاءِ** اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اوسے جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابین اور امور و نواہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوئے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

**قال آیت سیدہم سورہ معارج میں ہے تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَلُهُ أَلْفًا مِائَةً خَمْسِينَ أَلْفًا** سنہ چڑھیں گے اوس کے طرف فرشتے اور روح اوس دن میں جسکا النباؤ پچاس ہزار سال کا ہونیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علوی میں انتہی اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

**اقول**۔ یہ آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج سکافی کو ہم مان لیں تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں (گو کہ عروج ملک میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل سکافی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے اور عرش سے سموات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتان زبان ملائکہ فرماتا ہے کہ **وَمَا مِمَّا لَكُمْ مَقَامٌ مَعْلُومٌ لَهَا كُوْنِي** ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جس کے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اذکا منتہاے نقطہ  
معراج ہے لہذا اس نقطہ منتہا پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ  
اوند کو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث اسے اخذ احکام وغیرہ  
کی صلاحیت اورین بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتہاے مقام معراج بالائے عرش تھا  
جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج  
بالائے ارض کوہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا سیطرح احکام الہی کا صدور  
ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں اذکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج  
ملائکہ کی نسبت علی السمار کے ساتھ کی گئی جو اذکا مقام معلوم یا محل صدور احکام  
الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے  
یعنی ارض کما لطیف ہے اور سمار سے عرش الطف ہے لہذا ملائکہ ارض سے  
ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ  
مناسبت مدارج لطافت کے قرب معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفا  
مراتب قرب کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی  
ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش  
جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو  
کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے  
ساتھ مختص نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اسی کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو مائل ہے خواہ اس کی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ اللَّيْلُ نَارَ النَّهَارِ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اس کی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث **أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت رہا **وَاحْدِي** نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْأَمِينِ** الیہ کی ضمیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف اللہ تعالیٰ کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتاً ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي** میں جانیاں لاہوں اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

**قال** یہ یہ سب تیرہ آئین ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے پھر تمام ثابت ہے اور جہیمہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استوار وجہت فوق کے۔

**اقول**۔ ان آیات سے توازن ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے مان جیسے چہیمہ و معتزلہ صفت استوار یا فوق کے بلاتماویل منکر ہیں اس طرح کرامیہ و مشبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں درحقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استوار و فوق الہی کے منکر ہیں اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور مشبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات مشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہی کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے اَللّٰهُمَّ اَحْصِظْنَا مِنْهُمَا۔

**قال**۔ فصل نجم بیان میں اول حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو روایت خدا کے ثابت ہے۔

**اقول**۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک واضح صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

**قال**۔ پہلی حدیث کلمہ الیٰ اللہ تعالیٰ و تعالیٰ فقال هو مکانہ

رواہ البخاری سوچئے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا  
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ تھا مراد جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث سے  
علو و استوار دونوں ثابت ہے۔

**اقول**۔ یہاں مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اس کو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا  
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں مکان اللہ سے یہی متعارف جگہ مراد ہے  
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگ  
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عَزَّوَجَلَّ کون بالقرض اگر اس  
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ جس  
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ سما میں تھا۔ اور  
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان بہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط دو گے کہ قبل از  
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عا تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان  
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں یہ تبدیل مکان کا اس کی شان قدم لان لگا کا  
میں حدوث کو جگہ نہ دیا۔ اور کیا یہ حدث مکان کا اس لا مکانی کی شان کو  
مسلم مکان کا نہ بنا دیا قَسْبُكَانَ اللہِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

اب ہم اس امر کو یہاں تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر  
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا جس کے نسبت یہ ارشاد ہے کہ اِنْ طَهَّرْنَا لَكَ  
لَلطَّافِينَ اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہئے تھا نہ تخت  
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہ ہے وما قدروا اللہ حقَّ قدراً  
در حالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اضافت تشریف کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے بہت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہیں کرتے  
 تاکہ ان تمام یہودہ جہگڑوں سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استواء ثابت ہو  
سے وہ جہت و مکان و تغیر ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث  
میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استواء کا ہے شاید مکان کے لفظ سے  
استواء نکالا گیا ہو گا کیونکہ استواء کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے  
جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا  
وعلیہ السلام کا جبار کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہو گا حالانکہ  
یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کالے چڑھنا اپنے مقام معلوم تھا  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منتہی نقطہ معراج تک تھا  
جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی  
بالفعل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق ستر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
جسکے سمجھنے کی اکثر دن کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک  
فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ۔

قال۔ دوسری حدیث اِذْ جُعِلَ اِلٰی رَبِّكَ سَرَادَا الْفَارِی کہا سوسی علیہ السلام  
نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے تقداد نماز کے یہ  
پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

افقول۔ سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتبِ کمال کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام و وقوع پایا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج و ترقی کمال تھا بالاسرار و صفت کوہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ اِجْعَلْ اِلٰی رَبِّکَ فرماتے تھے یعنی یہہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا چنانچہ کلام الہی وقوع پاتا تھا جی سہرے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ بیوں نے بنی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کئے اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار اِجْعَلْ اِلٰی رَبِّکَ میں رب کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہہ نہ صیت بلحاظ آپ کے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور کچی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سرچ نبوی کا کشف ہو جاو گیا تو یہہین سے تحت و فوق کا سب جھگڑا توٹ جاو گیا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق این نسبت بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حفیض و مضیق جہت و زمان و مسافت بیرون است الخ۔

قال - تیسری حدیث اَنَا اَمِيْنٌ مِّنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْکَ مِیْن اَمِیْنِہوں اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز اقول - وہ جناب کیا خوب یہاں تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلا اب تک تو آپ نے طاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیر ہے تھے جسکو ایک جاہل یہانی بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو استغوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے کے لئے جلتے تھے گوکہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کے تھے جسکو ایک باہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت ربی و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت سما کے نسبت یہاں آپسے کیوں ترک کر دیا سما کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیکا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی سما کو چھوڑ کر مجازاً عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ کہ کہیں آگے چلکر اس آکر یہ وہو اللہ فی السموات و فی الارض میں بھی فی الارض سے مراد مجازاً علی العرش ہی لینے لگے تو پھر بڑی شکل بڑگی

اگر آپ کو مجازاً سما سے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو اَمِنْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ وغیرہ کی بجلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت و حدیث میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کافی السماء یا فی الارض وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جگہ ا ہی ٹوٹ جاتا لیکن اسوقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فریق مخالف اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق مجاز کے علی العرش سے مراد علی السما لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اسوقت بجز اس سے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تھوڑی دیر کے لئے اس مجازی حل کو مان بھی لیں کہ



فی السماء سے مراد علی العرش ہے تراں آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ مِنْ  
 سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید باطل ہوگئی  
 کہا ہے جللی نے ردین اسکے کہ صحن سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نخبین تصریح کی ہے سات اس شخصیت کے  
 تو پہر یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ صحن سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ  
 کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اوں کو قرب یہ  
 اللہ کے اور جلتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اثین  
**قال**۔ جو تھی حدیث لونڈی کی ہے کہ قال اِنَّ اللَّهَ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَتْ كَرَجَ  
 اَمَّا قَالَتْ اَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اَعْتَقْتُهَا فَاِنْهَا مُؤْمِنَةٌ (مسلم) فرمایا اللہ  
 کہاں ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد  
 کراؤ سکو کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس  
 طرف آسمان کے اور یہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور پوچھا حضرت کا  
 لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطہ  
 خدا کے۔

**اقول**۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد  
 بن الشریک و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبد الرحمن و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی  
 ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں  
 یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللَّهَ اَوْس کے جواب میں لونڈی نے  
 بطحا اپنے فہم کے فَكَشَدَتْ اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

وجواب سوائے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقل و فہم کے درمیان  
 واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر  
 یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے  
 دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لفظ ہی جو نو مسلمہ  
 تھے قبل از اسلام کے ایام جاہلیت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی  
 جبکہ اوس نے فی السماء کہا تو گویا اوس کا یہ کہنا دراصل زمین پر معبود باطل کی نفی  
 کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ موثر ہوئی کیونکہ ایمان  
 مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق  
 شرط یا رکن ایمان نہیں ہے تو ہر تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہنا ثابت ہو گیا  
 بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف ماتہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کا بجہت فوق سہار پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مونہ آسمان کے طرف نہ کرو  
 جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور سنائی  
 و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلفہ  
 روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مونہ کر نیکی مانعت اور قبلہ  
 کے طرف مونہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع تو ہم جہت سہار و نفی قید  
 مکانی اور تعالیٰ جل شانہ پر خیاں چرخ بصری و مجاہد و سخاک سے مروی ہے کہ جب  
 آئیہ کریمہ اذ عنی فی استیجاب لکم کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم  
 کہہ رہے تھے ہو کر دعا کریں تو یہ آیت نازل ہوئی کہ فایئنا تو لو اقم وجہا للہ

یعنی جد ہر جا ہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہین ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی با وصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گون ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقًا لَّكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہونیکے وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی التماس ہونا ثابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خداوند بر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی الارض ہونا بھی لازم آجائے گا کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا فَاثْلَاقًا مِّنْ دُونِهَا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث باخچین رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ سَرَّاهُ أَبُودَاوُدَ رَبَّنَا رَبُّ هَارُودَ اللَّهِ هُوَ آسَمَانِ مِّنْ هُوَ اسْمِنِ بَحْيِ كَمَالِ صِرَاحَتِ هُوَ جِهَتِ نَفْسِ كِي اُو رِنْبَطْر مَفْهُومِ مَخَالِفِ كَيْ نَفْسِ هُوَ جِهَتِ تَحْتِ كِي۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں لکن حق و باللہ من ذلک۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو یہ استدلال

کیونکہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بحیث فوق ہے اور نہ نماز تحت عرض بہ سب ناہمی کے تقیدات ہیں۔

**قال**۔ چٹی حدیث اِدْعُواہُمْ فِی الْاَرْضِ یُحْكَمُ مَن فِی السَّمَاءِ رَوَاهُ  
الْاَئِمَّةُ رحمہم اللہ کہ اس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کر گیا تم پر وہ شخص جو آسمان  
میں ہے یعنی خدا بہ حدیث حسن صحیح ہے۔

**اقول**۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول  
سما پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سما بھی نجلی گاہ رحمت ہے  
اور یہیں سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات  
مطلق کا آسمان کے سواے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ  
علیہ نے مرقات الصعود میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں  
جسے کہ دوسری حدیث میں یُحْكَمُ مَن فِی السَّمَاءِ وار د ہے۔

**قال**۔ حدیث ساتویں روایت اہل جنت میں خدا کو فاذا الذب قل اشف  
علیہم من فوقہم رواہ ابن ماجہ سو یکایک رب نے جہانکا اونپر اودن کے  
اد پر سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اوسکی خدا کا عرش ہوگا۔  
**اقول**۔ اس کے اد پر بھی تو اپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر  
اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے پار کر دیا۔ حیرت  
کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس میں اہل جنت نعیم میں ہونگے چلے گا اودن پر ایک  
نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھاوین گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا اودن پر سے

ادن کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور رب تعالیٰ نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چلنا اور اوسمین حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادی مقدس طویٰ پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام بر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالیٰ نے سجدی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَا رَبُّکَ فَاسْلُکْ عَلَیْکَ اِنَّکَ بِالْوَادِیْ مُقَدَّسٍ طُوًی غرض اہل جنت پر رب تعالیٰ نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھ کر اہل جنت کو اوپر کی جہت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جاننے کے صورت پر تسلیم کریں تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اِنَّا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَمَاذَا تَنْتَظِرُوْنَ یَتَّبِعُ كُلُّ اُمَّةٍ مَّا کَانَتْ لَهَا فَاوْثَاقُهَا فَارْتَفَعْنَا النَّاسَ فِی الدُّنْیَا اَفْهَرًا مَّا کُنَّا اِلَیْهِمْ وَلَمْ نَضَاحِیْهِمْ الْحَدِیْثُ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ اُسے گا اوتنے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اسے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں در حالیکہ زیادہ حاجت مند تھے ہم طرف ادن کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم اُنکی فقط غرض عرصات قیامت میں مٹیں پر حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جہت سے نہ ہوگا بلکہ اُسکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں گریگا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھ کر اوپر کے طرف سے جہانگشا

ضرورت کیوں نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کاندہ و تعالیٰ تَعَالٰی قُوًی لَوْ فُتِنَ عُلُوًّا كَبِيرًا اصل تو یہ ہے کہ اوس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں اور بد عقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود ظہور صورتِ شبیہ کے بھی منزہ ہے اور یہ ظہور اوسکا بصورتِ شبیہ کے حلول و اتحاد کی شان میں نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

قال۔ حدیث آٹھویں کینزل رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَفَقِّعًا اترتا ہے رب ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور یہ بھی ایسا لازماً واجب ہے اور کیفیت اوسکی نامعلوم۔

اقول اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو محبت فوق مکان عرش پر ٹھہرا کر چہرہ کبدینا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اوسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی تو اوسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے اوپر کے جنت عرش سے نیچے کے جنت مار دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے کہ صرف اسقدر کہ دنیا کی کیفیت اوسکی نہ معلوم چہ معنی دارد۔

کیا اوس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑھی لگا کر اترتا ہے یا بغیر سیڑھی کے یا اوسکے سیڑھی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ کاہی گئی ہے پس اس نزول کی استدر کیفیت کی مجہولیت اوس ذات مقدس کی تقدیس و تنزیہ کو قایم و ثابت رکھنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتی۔

ان تمام خرابیوں کا بڑا باعث یہ ہوا کہ جب ان لوگوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کی حضرت مین بصیرت حاصل نہ ہوئی تو اوس کے صفات نشا بہہ کی سطحی لغت کی کتابوں میں جا کر دھونڈے جبکہ ایک لفظ کے کئے معنی نکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار کر لئے کہ جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھ جاسکے اسی اصول کی پابندی نے اس بات سے اوٹکوبے پر داکر دیا کہ وہ معنی منافی نہایت و اطلاقیات ذات الہی کیوں نہیں اب سمجھو کہ نزول کا لفظ کلام عرب میں دو معنوں میں مشترک ہے کبھی اوس کا اطلاق جسم کی نقل و حرکت پر ہوتا ہے جدا و پر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور کبھی اسکا اطلاق اجسام میں ایسی معنی پر ہوتا ہے جہیں انتقال و حرکت کی حاجت نہیں ہوتی کما قال اللہ تعالیٰ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ اَلْاَنْعَامِ ثَمَرَاتٍ ۚ ع۲۳ ع۲۴ حالانکہ کسی نے اونٹ و گائی و بکری وغیرہ کو آسمان سے نیچے اترتے نہیں دیکھا بلکہ وہ ارحام میں ہی مخلوق ہیں حالانکہ تم نے اوسکو اپنے آنکھوں سے نہیں دیکھا اس طرح فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكُمْ ذِكْرًا دَسُوْا ۚ ع۲۵ ع۲۶ پس اس نزول کو مختصر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ کی ذات باریکات بوجود عنصری آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسرے معنی ہونگے پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بارہ میں جو نزول وارد ہے تو اسکی معنی انتقا

و حرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور اجسام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں  
 اب یہاں امر کہہ پیراؤں کی کیا معنی ہیں۔ ہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے  
 کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو پھر تم حق تعالیٰ  
 و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ  
 و علیہ وآلہ وسلم نے نزول فرمایا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا  
 ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے  
 کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے  
 میں اوسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اوسکو بخش دوں متفق علیہ  
 پس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے  
 اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکے  
 لیکن اون کے یہہ سمجھنے کے بعد بھی یہاں امر اؤں کا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح  
 سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے  
 عرش سے سماء دنیا پر اتر آئے بعد بھی تو اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جب کہ  
 اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا پس سنائی دینا ضرور بھی نہیں تو پھر سارے دنیا پر اتر کر  
 پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر  
 سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارنا  
 یا اوسکو کچھ سنائی کے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے مالاںکہ وہ جانتا



کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو پہلے  
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں پہنچنا ظاہری معنی نزول کے بھی باطل  
 ٹھہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات  
 کا نقصان بھی مخالف عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول  
 سے اوسکی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ ہے  
 کہ کسی چیز کا اوپر کی جہت سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اتر آنا ہے اور اوس کا  
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تحسانی میں بائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ  
 اوسکا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال  
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول  
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي  
 ۱۳۷ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس سے  
 روح کا نور قالب آدم میں مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں  
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اوسکا نتیجہ نفخ کی صورت  
 تو یہ ہے کہ پہونکنے والے کیلئے پیٹ سے اوس چیز میں موندہ کی راہ ہو کر لبون کی حرکت  
 سے ہوا پہونچانی جائے جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے  
 سلگ جائے۔ پس پہونچنا صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب پڑی ہے لہذا  
 پہونچنا صورت پہونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب پڑی ہے  
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن مسبب یعنی حاصل مہناریج  
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبب پایا جاتا ہے کناۃ سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا  
 فعل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے غَضَبَ اللہ  
 عَلَیْہِمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اونیہ فَانْقَمْنَا مِنْہُمْ ۲۵ ع ۸ پس بد لایا ہمیں  
 اونیہ سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت سے  
 جو غصہ کرنیوالے میں بائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے  
 اور اس کا نتیجہ مغضوب علیہم کی ہلاکت یا اونکاستا یا تکلیف کا پہونچنا ہوتا ہے  
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب  
 بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۃ فرمایا اسی طرح  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تختانی ہے بلفظ  
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تختانی ہے  
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی جیسا کہ آفتاب طشت  
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص  
 واحد باوجود آئینہ کے متعدد میں ظہور کر تیکے بذاتہ و باوصافہ بجاں خود ہوتا ہے  
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اور اسکی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو یہ حق  
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے فَاعْتَدُوا  
 یَا اُولٰٓئِیْنَ الْاَصْحٰارِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی  
 قیاحت لازم نہیں آتی اگرچہ کہ وہ ظاہر ہے مگر باحکامات استدعا و محل  
 لینے مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا منظر اعلیٰ و اخس عرش ہے جبر استوار رحمن کا حاصل ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ شَرِیفِ عَرْشِ عِزِّہٖ عَلٰی عَرْشِ مِیْنِ کَمَالِ تَسْوِیْتِہِ کی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی قابلیت و صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو جنت عرش واقع ہیں ادنیٰ یہ تسویت افاضہ و تافاضہ نامہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ مساوات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر ہے مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر بصفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب انجراح حاجات کے سماء دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدر ہے اسکا محل صفت ایجابی کے ساتھ سماء دنیا بوقت

نصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے والا وہ رب العالمین بکرم اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لِحُکْمِ ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت بصفت استجاب کے متجاوب ہے جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی ایسا سمجھ سکتے ہیں کیونکہ کہہ سہ ماہ شمسی کا زمین پر محیط ہے لہذا الجہاز و شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص میں آخر ثلث شب نہ ہوئی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر حاصل ہے لہذا الاحوالہ سار دنیا پر نزول و داعی حق سبحانہ تعالیٰ کا متحقق ہوا جو منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر یہاں نزول کی وہی معنی ظاہری اور پر کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پہر عرش پر صعود ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روئے زمین پر علی التسلل جاری رہتا ہے تو پہر موقع صعود کا کیونکر ہوتا ہے)

باد جو اس تجلی و داعی بصفت اجابت دعا کے پہر قید وقت کی باعتبار وقوع بعض شرائط و مماثل خشوع و خضوع و فراغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہر نیچے ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے ترغیب دی اور دعا کے لئے جو طے اَلْعِبَادَةِ ہے رغبت بڑھائی تاکہ خواب غفلت سے چٹکین اور استغاضہ رحمت الہی کے طلبگار بنیں وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ

**قال**۔ حدیث نوین تَعْرِجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ  
چڑھتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم میں بیٹھے خدا کے طرف عروج اور  
طرف چڑھنے کو کہتے ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

**اقول**۔ ان ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے  
مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکا بیان آیت سیزدہم کے ضمن میں گذر  
**قال**۔ دسویں حدیث اَلَا كُنَّ الَّذِي فِي السَّمَاءِ عَلَيْهَا اَخْرَجَتْ مُبَسِّرًا  
مگر وہ شخص جو آسمان میں ہے خدا ہوگا اوس عورت پر بیٹھے جو خداوند کے بلائے  
اوس کے پاس نجاوے۔

**اقول**۔ اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جہت  
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی کُنَّ الَّذِي  
فِي السَّمَاءِ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ آن کس کو آسمان است و تواند مراد بالذی  
فِي السَّمَاءِ ذات مقدس الہی تعالیٰ باشد باعتبار امر و کمال قدرت و بے سمانہ  
در آن عالم و طیبی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب  
و نزول و بے بر خلق تعبیر کردہ می شود آسمان بذکر و در حقیقت این از مشاہدات  
است و حکم آن معلوم است۔

**قال**۔ گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اَنْتَ وَاحِدٌ فِي السَّمَاءِ وَ اَنَا وَاحِدٌ فِي الْاَرْضِ  
وَسَنَدُهُ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا تو انہوں نے کہا کہ  
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان میں اور میں ایک مسلمان ہوں زمین میں  
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے



مخبرات اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو تو تہذیب نامیہ بات تحقیق ہو گئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی ہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تفسیر و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید و جہت مکانی ہے۔

**قال۔** بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے **قَدْ عَصَجَ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَفْقَعُ لَهَا حَتَّى يَكُنْهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَاوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ** پہنچاتے ہیں فرستے اوس نماز کو طرف آسمان کے پہنچو لا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ پہنچ کر لے پہنچتے ہیں اوس کو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت تعین فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہیں۔

**اقول۔** فوق و علو کا نام ہی نہیں تو یہ صراحت کسکی بلکہ الی السماء الَّتِي فِيهَا اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ** یعنی بعد خلق مساوات کے عرش پر استوی ہوا اور حد **اَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَخْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَمَاءً عَلَى الْمَاءِ** (سراواہ الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عمار میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض یہہ خلق

عرش کا قبل از خلق مساوت کے ہوا ہے جسکی تصریح اس حدیث بخاری سے ہوتی ہے کہ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَانِاتِ وَالْأَرْضَ بِسُورٍ مِینِ ثَابِتِ ہو گیا کہ یہاں سما سے مقصود عرش نہیں ہو سکتا بلکہ سمار کا ذکر مطلق وارد ہے لہذا ساتون آسمان اس احتمال میں شامل ہیں اول کسی ایک آسمان کی صراحت کے ساتھ تعین کر لیجئے اور پھر تنقید کی کوشش کیجئے۔

**قال** تیرہویں حدیث ذکر یا خدا میں فَادَا تَقَرَّ قَوَّامُ عَرْشِنَا إِلَى السَّمَاءِ فَنَسَلَهُمُ اللَّهُ عَرْشًا وَجَلَّ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ مِنْ آيِنِ جَنَّتُمْ فَيَقُولُونَ جَنَّتْنَا مِنْ عِنْدِ عِبَادِكَ فِي الْأَرْضِ يَسْبَحُ نَمَّاكَ دَوَاءً مُسَلِّمًا سُوِّبَ رَبِّكَ الْكَافُ هُوَ بَاتِ هُنْ ذَكَرُ كَرْنِ وَالْغَدَاكَ تَوَجُّدَ جَاتِ هُنْ فَرِشَتِ طَرَفِ آسْمَانِ كَيْسِ بُوْجِيتَا، اِدُنْ سِے خُدا اِدْرَدِہ دَانَا تَرِکُو تَحْہَ حَالِ اِدُنْکِ کُہَانِے آئے ہُو کُہتے ہُنْ حَمِ آئے ہُنْ پَاسِ سِے تِیرِے بِنْدُوںکِ جُو زَمِینِ مِینِ ہُنْ تَسْبِیحِ کُرتے ہُنْ تِیرِی۔

**اقول**۔ ملائکہ سے بہہ کمالہ بھی اودن کے مقام معلوم ہو تا ہے جہاں اودن کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے ایک مناسبت حاصل ہو جسکا ذکر مختلف مقامات پر گذر چکا۔ امام شعرانی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے جلال کا علم اپنے فرشتوں کو ایسا دیا ہے کہ سوائے ذات اللہ تعالیٰ کے کسی غیر کے طرف اپنے مقام سے اذکی توجہ نہیں ہوتی پس نظر اذکی جس شے کے طرف ہو جسکو نزول کہتے ہُنْ وہا اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے اس حیثیت سے فرمایا گیا ہے کہ نَزُولُ الْمَلَائِكَةِ اِدْرِجْہُ کُہے اسی نزول میں بسبب توجہ الی الحق کے صاحب عروج بھی ہُنْ فرمایا گیا کہ تَعْبِجُ الْمَلَائِكَةُ خَلْفًا مَعَهُ ہُو کی نظر جب ان کی طرف ہوا دیکھا نام نزول ہُو اور جو نظر حق کے طرف ہوا دیکھا نام عروج ہُو۔



یہاں اس دقیق اشارہ کو سمجھو جیسا کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پہلے کیلئے  
 سے اپنے بند و نکاح مال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی میں کسی طرح کی قید جہل  
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السمار ملائکہ  
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی میں قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی  
 صاحب رسالہ التبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری  
 میں نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت  
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر ہے لہذا  
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السمار ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔ **حکم**  
**قال۔** اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم و  
**اقول۔** اس حدیث میں تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ  
 ہرگز ثابت نہوسکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہوسکیگا کہ خدا اپنی ذات  
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے  
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیات اس کی ثابت ہو چکی ہیں  
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا  
 ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے  
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم جزا کے حامل نہونیکے عقیدت  
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے  
 ذات حق کو بالذات بچھت فوق سمار کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم  
 جزیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر و کا اور حبیب او سکا بہائی ساتھ منقول  
 بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم  
 دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور تیسرے نے  
 کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ  
 يَكْمُرُ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط مَا يَكُوْنُ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَبْعَثْ  
 وَلَا حَسْبَهُ الْاَهْوٰ سَادِسْتُمْ وَلَا اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيُّهَا  
 كُنَّا اَقْرَبُ يَنْبَغُ لَهُمْ يَاعِلَمُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝۲۷  
 یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں  
 ہے (وجہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتیں تین آدمیوں مصلحت  
 کرنیوالوں میں مگر چوتھا اون میں خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چٹا  
 اون میں خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ چوتھا ہونے کی حقیقت ان کے ساتھ اپنی  
 سمیت ذاتی بتلائی اور نہ کم ہون تین سے اور نہ زیادہ ہون پانچ سے مگر وہ اللہ  
 ساتھ ہے اون کے جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً  
 حاصل ہے تو) پس خبر دیجیاد کو جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اس وجہ کہ  
 بحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر شے کی حقیقت ہے  
 پس جو ذات کہ محیط اشیاء ہو تو اس کو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی  
 کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اون ہر شے خصوصاً آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطت  
 علم کا پوچنا دلالت کرتا ہے شان سمیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رہ کر ان تینوں کے باتوں کا سننا ممکن خیال نہیں  
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دوسرے بھی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں  
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا  
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ  
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی پس  
 وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے درحالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان  
 باتوں کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ  
 اَیْمَنُ کَا لَوْ اَنفَرْنَا بِلَکَ لَفَرَّیْنَتْهُمْ بِمَا عَمَلُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ کے لئے علم کے حاکم  
 سَمِیعٌ فرماتے یعنی تمام باتوں کو میں نے سُن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دُعا  
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتوں کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم  
 کہتے ہیں اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتوں کو اللہ سنتا ہے  
 کیونکہ کہتے اُن کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتوں کے حصول علم کے لئے  
 سمعیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا درحالیکہ ان باتوں کا علم حق سبحانہ  
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان  
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتوں کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے جبکہ ان کے باتوں کی جاننے کی وجہ معیت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ  
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان  
 فرمایا تو باوصف اس قدر صراحت کے پہر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت  
 کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَمَنْ یُضِلِلِ اللّٰهُ فَلاَ کَادَ لَیْ

اس مقام پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہ میں ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے خانجہ نور الدین صابونی نے اصول الدین میں کہنا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُغَازِلَةُ إِنَّمَا يَكُنَلِ مَكَانٍ بِالْعِلْمِ لَا يَدَّانِيَا لَخِيغِے فرقہ معتزلہ نے کہا وہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ أَنَّ قَوْلَ الْمُغَازِلَةِ وَجْهَهُوَ الْبَيِّنَةُ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى يَكُنَلِ مَكَانٍ بِعِلْمِهِ وَقَدْ وَتَدْبِيرُهُ دُونَ ذَاتِهِ بَاطِلٌ لَّأَنَّهُ لَا يَكْزِمُ أَنَّ مِنْ عِلْمِهِ مَكَانٌ أَن يَكُونَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطُّ إِلَّا أَن كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفَلِكُ عَنْ ذَاتِهِ لَمَّا هُوَ صِفَتٌ عَلَيْهِ الْخَلْقُ لَا عِلْمَ الْحَقِّ انْتَهَى یعنی قول معتزلہ وجہوری غلریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم و قدرت و تدبیر سے بغیر اپنی ذات کے یہ باطل ہے کیونکہ نہیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ جگہ نے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان میں علم کے ساتھ مگر اوس حالت میں کہ جہاں اوس صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی حضرت ہن جنہوں نے یہاں خدا اپنے ذات سے آسمان پر پہنچا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعویٰ کر چکے تھے اور پہر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہیں کہ عرش ساتون آسمانوں کے اوپر ہے تو پہنچن معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعوؤں میں سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ را صلواتہ اب دریافت طلب یہاں سے ہے کہ انہوں

موجود بہان حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شروع میں بھی اسکا کچھ تپا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصنفات ہوا ہے۔ برگزینین پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ حضرات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سارے کمال کوئی لفظ قائم مقام ذات کے بھی تو ہوتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قائم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے  
فَاَيُّكُمْ لَوْ اَنَّهُ وَجَّهٌ لِّلّٰهِ لَيَعْلَمُ خَبْرَهُمْ تَتَوَجَّهٌ بِهِمْ ذَاتُ اللّٰهِ كِيْ هُوَ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہا ہے کہ والما ادا بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

**قال**۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔  
**اقول**۔ ما شاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جاتے پس جو جواب اسکا ہو گا وہی جواب اسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پھر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچھا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچھنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقیہ ذاتی

حق کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی دلالت کرتا ہے اور اسکی معیت ذاتی پر بدلیل آ کر یہ  
 وَلَا يَسْتَكْفِرُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ یعنی اللہ تعالیٰ کی عالم الغیبی جس سے  
 کوئی چھپی بات تمہارے دلوں کی چھپی نہ ہنے کی گچی جہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا  
 ساتھ ہے باطلا قیت ذاتی خود۔

**قال**۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ  
 مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

**اقول**۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہ یا  
 رکھتے کہ باوجود اس مقابلہ ہی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے اور ایسا ہی آپ کے  
 باوجود اس کے خالق ارض و سما کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل  
 وجہ اسکی یہ ہے کہ ارض و سما بہہ دونوں اسی ایک ذات مطلق کے مظاہر  
 ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونوں مظاہر کے ثابت  
 ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اذن و دون میں ظاہر ہے لہذا وہ ذات  
 مطلق بالذات اپنے اذن و دون میں مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہ  
 دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے  
 رتبہ ہی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے رسالہ الجہام  
 العوام میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال  
 ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اوس ذات مطلق کی  
 تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوپر حال ہے جو جسم نہوا اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت دو  
جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال  
اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت ربی ہی ثابت دشمن  
ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل  
ہے۔

**قال** وجودہوین حدیث قصہ معراج میں ہے اِنْتَهٰی اِلٰی سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی  
وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يُفْجِ بِهٖ مِنَ الْاَرْضِ فَيَقْبِضُ  
مِنْهَا وَاِلَيْهَا يَنْتَهٰی مَا يَكْبُطُ مِنْ فَوْقِهَا وَاِنَّ اَبْنَ عَرْفَةَ وَاَبُو نَعِيمٍ  
فِي الذِّكْرِ اَنَّ اَبْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَنْصُلُ بِوَرَبِّهِ مَجْمُوعًا  
جِبْرِئِلَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی تِلْكَ اَوْرَاقُهَا اَشْمَانٌ بِهٖ اَسَى كَ طَرَفٍ مُنْتَهٰی هُوَ  
ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین میں سے یعنی کام بندوں کے واسطے عرض  
ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس  
اوپر سے یعنی پاس سے خدا کے واسطے ملائکہ مقربین کے۔

**اقول**۔ اس حدیث میں الیہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف  
راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اوپر چڑھتے ہیں وہ  
سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اوس کے اوپر سے  
اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی  
ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اس کے  
اوپر سے نیچے پہنچ نہیں سکتے ہر اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اس کے اوپر جاسکتا

باوجود اس کے مکایحِ طَمِیْنِ فَوْقِہَا کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ یعینے (پاس سے خدا کے) یہ مفہوم بالکل الفاظِ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر توضیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اثر تلب۔ کیونکہ لوح محفوظ جو منظرِ علم الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان میں جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ واقع ہے۔

**قال**۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے بہت فوق کی زیادہ اسے متصور نہیں **اقول**۔ البتہ یہ صراحت فوق کی فیما بین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے تلمکہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقبلیہ کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ المنتہی اوسے ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

**قال**۔ اور حدیثین قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر باناتک کہ ساتون آسمان پر پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔ **اقول**۔ یہاں ساتون آسمانوں کے سوائے عرش کو ثابت کیا ہے کہ ہیں آئندہ جیلکہ پیر سار سے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر وائی تر ہوین حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر) تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجئے کہ پیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔



چونکہ آیت دوم وَكَذَٰلِكَ اِفْعَلْ اِلٰی کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہر اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیگا۔ باوجودیکہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اور پر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتین کرنے کیوں بلایا خیر اسکو یہیں چوڑے اور پہر آگے چلئے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کحقوق عرش باتین کو نکلی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہو کیا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتین کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتین کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ رُؤَیَیْہُ وَکَلَامَہُ بَیْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسٰی فَکَلَّمَ مُوسٰی قَمَرًا تَیْنٍ وَسَآءَ قَمَرًا تَیْنٍ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے اکیوقت دادئی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اسے طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجا دین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی  
سدرۃ المنتهی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف  
ہوے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی با  
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ  
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایت ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
کو دیدار کا شرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش  
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش  
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی  
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہے اگر ان کا یہ کہنا مثل  
اوس کہتے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی  
پر ہے تو بیشک بڑا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ  
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق  
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور منکر اسکا کس لئے  
منتزع گمراہ ٹھرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی  
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل و اعلیٰ تھا کیونکہ آپ کو عالم بیداری میں ملکوئی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی و تجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سموات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت و کلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج میں آپ کو بہت سے مراتب اعلیٰ کی ترقی اور اس قدر کمالات ظاہری و باطنی حاصل ہوئے۔ کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہیں تھے اور نہ حاصل ہو سکتے تھے پس یہی خصوصیت و کرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اسکا منکر اس لئے قبیح و گمراہ ٹھہرا کہ اس تفصیل کے ساتھ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہو چکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَسْمَاءُ بَعِيدَةٍ لِّئَلَّا هَمَّ الْمُسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ اسے اسکا منکر کا فریب کیونکہ یہ سیر آپ کے مکہ سے بیت المقدس تک مخصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثیں قبض ارواح بنی آدم میں آئے ہیں جن میں تصریح ہے کہ فرشتے اون روحوں کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہیں پھر جیسا حکم ہوتا ہے ویسا کرتے ہیں۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنا کی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون ادن کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جسکا ذکر سابق باب ہوا ہو چکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اسکا ہر جگہ ہے۔

**اقول**۔ اسی کے اوپر کی تیرہویں حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے اور ابھی اس کے بعد یہ دعویٰ ہے کہ (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کون سی بات باور لی جاوے خیر مانا دونوں صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جس طرح کہ تحت سما ہے اسی طرح سموات تحت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سموات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں حکم (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو پہر ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومسکائہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ ناعرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام حجت گاؤ خورد ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا ہے مخلوق سے یعنی بعد و فاصلہ پر ہے تو پہر عرش اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ٹھکانا و بیٹھنا تو ثابت ہی نہ ہو سکیگا غرض جب قدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی الحمد للہ۔ جبکہ در حالیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں درمیان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ قَدْ وَعَدْنَا فوق العرش کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر نہ کر نیکی غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عندہ بعد و دوری تو مراد نلوگے؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری مستصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یا جبکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عندہ کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا چاہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ لَوْ عُدْتُ لَكَ لَوْ كُنْتُ لَكَ لَوْ كُنْتُ لَكَ (مسلم عن ابن ہریرہ) یعنی اگر اس کی عبادت کرنا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي لَيْ بِي وَأَنَا مَعَهُ متفق علیہ عن ابی ہریرہ (یہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عندہ کی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ ایفط جدا کے ایسے معنی مراد ہیں جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو یہ جو کہ چونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت ہے غیریت و مباہنت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو یہ ان دونوں ذوات متضادہ الحقیقت میں عینیت لغوی کیسی تصور ہو سکتی ہے غرض یہ ایک نہایت نازک بید ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو یہ اس جدائی کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عمومیت جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے لہذا قرآنہ داعیہ تفسیر نبویہ سے ثابت و تحقیق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگر جہ جگہ کی قید صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر یہ سلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکر سمیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَلَنَقْصُصَنَّ عَنْكَ مِنْ بَعْلَمٍ مَا كُنْتَ تَخْتَارُ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حاصل رہنا تھا اور اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی یعنی جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وہو بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ بھی ہوگا  
کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم ذاتی سے  
غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فَافْهَمُوا أَنَّهُ سَمِيعٌ  
وَقَدِيرٌ عَمِيقٌ۔

قال بنابرہوین حدیث قصۃ حجتہ الوداع میں ہے اَلَا هَلْ بَلَّغْتُ فَعَالُوا مَعَكُمْ  
فَجَعَلَ يَرْفَعُ أَصْبَعَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اَشْهَدُ اَنَّكَ  
مُسْلِمٌ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیا پہونچا دیا تمکو جو حکم خدا کے  
طرف سے آیا تھا کہ ایمان اٹھانے لگے انکلی طرف آسان کے اور جہکائے  
اوسکو اور فرمائے اے اللہ گواہ رہ یہہ انکلی اٹھانا ایک لاکھ چوبیس ہزار آدمی  
کے روبرو تھا جنہیں پڑھے ان پڑھے سبجہ دار و بے سبجہ مرد و عورت بوڑھے  
لڑکے شہری دیہاتی گنوار بد و سب طرح کے لوگ موجود تھے اور آخر عمر میں تھا  
کہ وقت نہایت راستی و ایمانداری کا ہے۔

اقول نبی معصوم جو خاتم النبیین ہیں اون کے جناب قدسی مآب میں ہم  
بیطبعی و سوادبی کے کلمات ہیں کہ آپ کے آخر عمر کا حصہ نہایت راستی  
و ایمانداری کا تھا کیونکہ آپ کی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری  
و راستی کے ساتھ مقید کرنے سے آپ کے اوایل عمر شریف کا حصہ اوس  
صفت راستی و ایمانداری کے ساتھ تصدیف نہیں پایا جاسکتا بقدر کہ آخری  
عمر میں اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہہ محض بتان و کذب ہے  
حالانکہ آپ نے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی ہو نہ نہیں موطا تھا اور کثرت

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی امین سمجھے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم رب کے ارسال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سر مو بھی فرق نہیں آیا تھا۔

**قال۔** اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

**اقول۔** آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ انبیاء بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انکشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو ردای نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش ثوابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں یکتہا الی السماء آیا ہے یعنی جیسے کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے کو کون کے طرف جھکایا ہم یہاں اس حدیث میں اُفَیْتُتْ بِجَوَافِعِ الْکَلْبِ کے مفہوم کو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے مصداق حدیث **وَاِنَّمَا اَنَا فَاسِدٌ وَاللّٰهُ يُعْطِیْ ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ فہم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے**



اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ سیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آپ نے انکشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جھکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ یعنی اے اللہ گواہ رہ۔ پس وقت واحد میں اون دونوں جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سما کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت گوناگون پر مبنی ہے اگر اجمالاً یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہی کیونکہ اوسکی ذات مطلقاً لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علویہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے مثلاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اول مظاہر صفات اللہ میں جس کے باعث وہ عالم نسمانی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سما ہے مثلاً شالوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سما میں ہیں لہذا عوام مدبر حق کو بھی اوس جہت میں بلا دقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر ملتے ہیں کیونکہ جاہلون نے انشطار و انقلاب عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیوں نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور مذاب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے رہنا بہت سادہ و  
مقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف  
کے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو جمع کرنا ضرور ہوا تاکہ  
اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی متکثرین خاطر ہو غرض انہیں بعض  
حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی ادھر ہی کے جانب ہاتھ اٹھانے کا  
مکرم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ یہی خانہ  
کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ الہی کی  
نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت  
کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ  
اوس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے  
جیسا کہ اپنے حرمت شراب کے ساتھ سب لاکھی برتنوں کے استعمال کو  
جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرما دیا تھا گو ایک بصلوت وقت  
یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے  
طبائع تھے واللہ اعلم۔

التخصر دعا کے لئے ادھر کے طرف ہاتھ اٹھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ  
دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں  
سجدہ اور دعائیں منہ کر لیا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت  
کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود  
اس تشبیہ جہت و صورت سماء و کعبہ کے آپکی یہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جنہوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے  
 دلوں میں تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اس کی تنزیہ و تقدیس کو محکم  
 کر دیا اور قید کے ساتھ اسکی اطلاقیت کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ  
 آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف  
 سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ  
 کیا خوب تہنیه ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام  
 میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے  
 کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہیمہ و معتزلہ کہتے ہیں۔  
 اقول۔ ہر یہ بکر کلمہ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان  
 مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض  
 اپنے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی آپ کے  
 مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اس کے منہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے  
 جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تخیر و مکان وغیرہ کو ثابت  
 کیا ہے معتزلہ و جہیمہ انکو جبر کہتے ہونگے گو انکا یہ جبر اکہنا صحیح ہے مگر جبر کلمہ بعض  
 دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا انکو یہ میں  
 رہنے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی نزاہت ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ تو  
 وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیکتا جو اسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلاف ہوا اور اسکی عزت و جلال کے ثابان ہوا اور کیس وقت اس ذات مطلق کو کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر ہوگا تو پہر گیا ہوگا چنانچہ بلا علی قاری علیہ الرحمۃ شرح فقہ کبیر میں فرمایا جو شخص کہے خدا جسم یا مکان یا ذرہ یا نہ میں ہے اور دوسرے اقوال سے مانند تو بہ تحقیق کافر ہوا قال داود باوجود استقرار نام کے احادیث معارض اسکے صحت و شہرت و قوت میں مثل اسکے ہوں میر نہیں آئے اور رفع حکم کا بدون نص مساوی مقدم نہیں ہو سکتا و با اللہ التوفیق ۔

**اقول**۔ اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں جب قدر احادیث پیش کئے گئے ہیں اور انہیں احادیث سے اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے تاہم اس کے معارض اسی کے مساوی کئے لخصوص تو گذر چکے اور کئے موجود ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار نام کا حکم رکھتے ہیں جسکا ثبوت اور انہیں احادیث کے ضمن میں دید گیا کیا ہے البتہ اگر کچھ کسرا باقی رہ گئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے ۔

**قال**۔ فصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق و اسفل خدا کے ثابت ہوتا ہے ۔

**اقول**۔ انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ ۔

**قال**۔ قول اول رسالہ بخاریہ شیخ محمد بن حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ میں ہے بہتقی از امام ابو حنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین و امام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کہے

گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بہ تحقیق کافر شد  
 برائے آئندہ خدا تعالیٰ می فرماید الرحمن علی العرش استوی وعرش دے  
 فوق سبع سموات است انتہی یہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہے۔  
 اور بعض میں ہے جس طرح بعض میں ہے کہ حضرت ایمان پر مرے  
 بعض میں نہیں اور روایت یہی موبد ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے  
 بھی اس روایت کو کتاب تنزیہ الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معذرت کے  
 نقل کیا ہے پس یہ روایت مجتہد حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت کا  
 اور قابل میں فوق و استوی کے سوا یہ فرق خالی وقت سے نہیں لہذا بعض  
 محققین حنفیہ اس کے قابل ہیں۔

**اقول** - امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت  
 مقصور ہو حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل سببات کی ہے کہ دراصل یہ قول  
 امام صاحب کا نہیں ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں  
 اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین ہی تو اس سے وہ جہت ثابت  
 نہیں ہوتی جس کے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہہ  
 بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان  
 است یا در زمین پس بہ تحقیق کافر شد۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے  
 آئندہ خدا تعالیٰ می فرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی الرحمن کا استواء عرش پر ہے  
 پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود درامی دائم کہ در آسمان  
 است نہ در زمین تو بھی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آئندہ حق سبحانہ تعالیٰ می فرماید کہ

للمرحمن على العرش استوى حالاً لم يبق من الزمان ابو حنيفة روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در  
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول باہم متناقض ہیں  
بلکہ رسالہ وصیت میں قال الامام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل  
عن قوله تعالى الرُّسُلُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَوْا قَالَ مَنْ حَصَرَ اللَّهُ تَعَالَى  
فِي الْحُجَّةِ الْفَوْقِيَّةِ أَوِ النَّحْيَةِ فَقَدْ كَفَرَ فَقُلْ عَنْ كِتَابِ التَّبَيُّهِ فِي التَّنْزِيهِ  
یعنی امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بچھت فوق یا تحت  
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اور پیر بوالہفتہ اکبر کے کافر نہ ہونے کے بعد جو برائے اللہ  
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است  
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو  
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا عَرْشَ  
لِلَّهِ فِي السَّمَاءِ هُوَ كَمَنْ فِي الْأَرْضِ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُؤْهِمُ  
أَنَّ لِلَّهِ مَكَانًا وَأَنَّ هُوَ كَمَا نَا هُوَ كَمَا فَرَّ  
یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات سطلق کے نسبت

قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو  
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے محبت میں محبت و قید مکانی کی نفی پر۔  
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلام الطبرانی فی  
عقیدتہ التي ذکر فيها بيان عقيدة اهل السنة والجماعة على مذهب  
انفقاء ملت ابي حنيفة النعمان ابن ثابت وابي يوسف يعقوب بن

ابْنَاهُمْ الْأَنْصَارِيَّ وَابْنُ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَسَ الشَّيْبَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ تَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ الْحُلُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدْوَاتِ تَمَحُّوْبِهِ الْجِهَاتِ السَّاتِ كَسَائِرِ الْمُنْدَرَاتِ وَقَالَ الْأَمَامُ ابْنُ الْهَامِ فِي رِوَايَةٍ إِنَّهُ نَعَلَهُ لَيْسَ مُخْتَصًّا بِالْجِهَةِ وَقَالَ النَّسَفِيُّ فِي عُمْدَةِ الْقَوَائِدِ وَلَيْسَ بِذِي بَهْتٍ الْخَرُكَا، أَمَامِ طَاوُوسِي نَسَبِ عَقِيدَةٍ مِنْ جَمِيعِ بَيَانِ كَيْفَ عَقِيدَةِ اَلْاِسْنَدِ وَجَمَاعَتِ كَاوِيَرْزَنْبِ نَقْبَاةِ الْبُوصِيْفَةِ وَالْبُيُوسَفِ وَمُحَمَّدِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ كَيْفَ بَرْتَنِي اللَّهُ نَزْكَ حُدُودِ وَنَهَايَتِ وَارْكَانِ وَأَعْضَاوِ الْآسَةِ بِهَرِاسِ سَهْ كَهْمِيْلِي اَوْسُكُو جِهَاتِ مَانْدِ تَمَامِي نُوْبِيْدَا كَيْفَ اَوْرْ كَهَا اَمَامِ ابْنِ الْهَامِ نَسَبِ مَسَايِرِهِ مِيْنِ بِتَحْقِيْقِ وَهُ تَعَالَى نَهْنِيْنِ مُخْتَصِّ بِرُكْنِيْ جِهَتِ مِيْنِ اَوْرْ كَهَا نَسَفِيْ نَسَبِ عُمْدَةِ الْقَوَائِدِ مِيْنِ كَيْفَ نَهْنِيْنِ كَيْفَ جِهَتِ اَلْاِسْنَدِ قَالَ - قَوْلُ اَمَامِ مَالِكٍ نَسَبِ فَرَايَا اللَّهُ اَسْمَانِ بِرَبِّ عِلْمِ اَوْسَا هَرْجَلِكُوْنِيْ جَلَكْ اَوْسَكِيْ عِلْمِ سَهْ خَالِيْ نَهْنِيْنِ اِسْ رِوَايَتِيْ جِهَتِ مَالِكِيْ بِرُكْنِ مَامِ هِيْ اَوْرْ جَمْهُوْرِ مَالِكِيْ كَايِيْ قَوْلِيْ هِيْ اَلَا مَاءُ اللَّهِ -

اَقُوْلُ - بِهَقِيْ نَسَبِ اَمَامِ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَهْ رِوَايَتِيْ كَيْفَ اَنَّهُ قَالَ هُوَ كَمَا وَصَفَتْ نَفْسُهُ وَكَأَيْقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ تَوَلَّيْتُ اِسْ صُوْرَتِ مِيْنِ اَبْ ذَاتِ مَطْلُقِ كُوْ كِيُوْ نَكْرُ عَلِيْ السَّمَاءِ مَقِيْدُ فَرَايَتِيْ كِيُوْ نَكْرُ هِيْمِ قِيْدِ جِهَتِ كِيُوْ سِرْ كَيْفِيْ عَالَا كَدِ اسْتَوَارِ كَيْفَ بَارِهِ مِيْنِ اَبْ فَرَايَكِيْ مِيْنِ كَيْفِيْ نَسَبِ هُوَلُ فَالسَّوَالُ عُنْدَهُ بِدَاعَةٍ اَوْرِ اَمَامِ شُوْكَانِيْ كَيْفَ مِيْنِ كَيْفَ اَيَاتِ مَعِيْتِ مِيْنِ عِلْمِ كَيْفَ سَاهَتِهِ تَاوِيْلِ كَرَايَةِ عِيْتِ اَوْرِ هِيْمِ خِلَافِيْ اَوْسِ طَرِيْقِيْ كَيْفَ جَسْرِ صَحَابِيْ اَوْرِ تَابِعِيْنِ اَوْرِ تَبِيعِ تَابِعِيْنِ

رضی اللہ عنہم تھے یہ تفصیلی قول عقرب ذکر کیا جاوے گا) **در حالیکہ امام مالک سے**  
**جرتب تا بنی** میں یہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر اور علم  
 اوسکا ہر جگہ محیط ہوتا امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے ہیں اس صورت میں  
 یہ روایت بے نہجت فوق کی کیونکہ مالکیہ رحمت ہو سکتی ہو

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورکان ان اللہ تعالیٰ لیس جسم ولا حیة  
 ولا تحدود وقال السنوسی فی شرح عقایدہ ولم یقل بالحیة من اهل السنة  
 وانما قال بها طایفة من المبتدعة وھم الخشویۃ والکرامیۃ وقال اللہ  
 المالکی فی حاشیہ ام البراہین قولہ اویکون ہونی حجة للحرم بان یكون  
 عن یمین الیم کالعرش مثلاً او شمالہ او فوقہ او تحتہ او امامہ او خلفہ  
 لان الحلول فی الجہات لا یعلم الا للحرم فلما ذکرنا محالہ الخشویۃ علیہ تعالیٰ  
 ذکر اشمالہ لوانہا وقال ولا یستحل الحلول فی المہتمن لا علی الدائم  
 بان یكون فوق العرش او فی السماء انتہی کہا ابن فورکان کہ شک اللہ تعالیٰ کو  
 نہیں جو جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہو اور کہا سنوسی فی شرح عقاید میں اپنے نہیں کیا  
 جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے سوائے اسکو نہیں کہ قابل ہو اوسکا ایک وہ بدعتی اور وہ  
 خشویہ وکرامیہ ہیں اور سو قی مالکی نے حاشیہ میں ام البراہین کو قول اوسکا یہ کہ ہو وہ  
 جہت میں کسی جسم کو اس طرح کہ ہو ویدہ ودرجہ کما عرش کی یا بائیں طرف اوسکے  
 یا اور بائیں اوسکی یا الیہم اوسکی اس لئے کہ حلول جہات میں نہیں سمجھا جاوے اسلئے  
 حرم کی نہیں جیسکہ ذکر کیا ہو محال ہونا ہر م کا اور اللہ تعالیٰ کے ذکر کیا محال ہونا لازماً ہر  
 کا اور کہا اسلئے محال ہو حلول کا نہیں نہ ہمیشہ اس طرح ہو عرش کے اوپر یا آسمان میں انتہی



**قال**۔ قول سیوم علام الموقنین میں ہے نصیر کی شافعی نے کہ یہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ میرا رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوسکو آنحضرتؐ مجمع ایمان ٹہرایا اور کم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

**اقول**۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجبت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوس کے بیزاری اللہ بطلہ کے تھا جو علی الاضطرر جسکی نصیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جہت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تَوْحِيدًا عَلَيَّ الْعُقُولِ اَنَّ تَمَثَّلَ اللَّهُ تَعَالَى وَعَلَيْهِ لَا وَهَامُ اَنَّ كُنْهَهُ فُرِيَا بِهٖ يَعْنِي اَنَّهُ عَقْلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى کا مثل اور اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور حد مستلزم جہت ہے۔ یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات بایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جہت کی نفی جو عبارت ہے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما دوی ابن مرادویہ وَالْبَيْهَقِي فِي الشَّعْبِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّ مِنْ اَفْضَلِ الْاِيْمَانِ الْمُرَادُ اَنَّ يَعْلَمَ اَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ ذَكَرُهُ اَفْضَلُ

السیوطی فی تفسیرہ الدلائل المتشور یعنی بہ تحقیق کہ افضل ایمان آدمی کہہ بہ بانے کہیں کہ  
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جہاں کہیں ہو۔

**قال** لیکن بعض شافعیہ منکرین جہت کے اور نہ ہیں فوق و علو۔ کہ در بعض روایات  
کے بس طرح امام رازی۔

**اقول** بعض نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے متکار اور فوق و علو معنوی

کے مقرر ہیں چنانچہ مشہور منہ از خرواری سلفین شافعیہ سے امام بیہقی و نورانی و بیضاوی  
طبری و طبری و سطلانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی

جہت فوق و دونوں کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب ابوعین میں  
فرماتے ہیں وَ تَرَى جَمُودًا لَا ذِكْرًا مِّنَ الْعُقَدِ مُتَّفِقِينَ عَلَى أَنَّ اللَّهَ هَاهُنَا

أَلَمْ تَرَ أَنَّهُ فَإِنَّ أَثْبَاتَ الْجَهْدِ لِلَّهِ لَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا الْحَبْلُ وَالْعَنْكَبُوتُ أَمَّا  
فَأَمَّا كُلٌّ مِّنْ سَائِرِ الْبُحُورِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَثْبَاتِ ذَاتِهِ فَذَلِكَ هَاهُنَا خِصْمًا

بِالْحَبْلِ وَالْجَهْدِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانا ایمان جماعی علماء متکلمین کو متفق ہیں اس  
کے بطمان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مکرو خالہ

و کراسیہ اور جو لوگ کہ سوائے انکے ہیں وہ سب متفق ہیں اور ثابت کرنے اس بات  
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ میان خالہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا کہتے ہیں مگر  
بطاہر کو خالہ مشہور کر کے بدنام کنندہ نگوئے چہ ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** اليه في كتاب الاعتقاد وهو يعال عن الجهد وقال  
إمام الغزالي في الأحياء إنه ليس مختصاً بجهة ولا مستقراً على المكان

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدْسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا يَهْدِي بِهِ الْمُسْتَهْتَه مِنْ ثَبَاتِ الْجِهَةِ وَالْقُوَّةِ  
وَالصُّورِ وَالْمَكَانِ وَلَا يُنْقَالُ كَلِّهِ بَاطِلٌ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِغِ  
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحَيْثُ وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزِلُهُ  
عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ جِهَةٌ وَمَكَانٌ وَقَالَ  
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرَحِ الْبَحَارِ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزِلُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ  
بَعْنِي كَمَا يَهْتَمُّ فِي كِتَابِ الْإِعْتِقَادِ مِنْ أَوْرَدِهِ بَرَزَتْ جِهَتُهُ أَوْ كَمَا أَمَامَ غَزَالِي فِي  
أَحْيَاءِ الْمَيِّتِينَ تَحْقِيقُ وَهُوَ نَاسِئٌ نَهْنِ هِيَ كَسِي جِهَتُهُ كَسَاتُحْ أَوْرَدَتْهُ سَوَاءٌ مَكَانٌ يَرَاوَرُ  
كَمَا سَعَارِجِ الْقُدْسِ مِنْ تَحْقِيقُ جَوْجُوهٍ كَمَا مَشَبَهَهُ نَعَزْ وَكَلِّهِ بَاطِلٌ كَسَاوَرُ  
اَثْبَاتِ جِهَتِهِ وَفَوْقِيَّتِهِ أَوْ صَوْرَتِهِ وَمَكَانِ دَانْقَالِ كَاوَرُ سَبْ بَاطِلٌ هِيَ أَوْ كَمَا  
بُضَاوِيُّ فِي طَوَالِغِ الْأَنْوَارِ مِنْ نَهْنِ هِيَ جِهَتُهُ وَبِزْنِئِينَ أَوْ طَبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ  
مَشْكُوتَةِ مِنْ كَمَا أَوْرَدَهُ تَعَالَى مَنْزِلُهُ هِيَ جِهَتُهُ وَمَكَانُهُ هِيَ أَوْ كَمَا عَلَمَ مَنْزِلُهُ جَلْبِي فِي  
أَوْرَدِهِ هِيَ جِهَتُهُ وَمَكَانُهُ مِنْ أَوْ كَمَا قُسْطَلَانِيُّ فِي شَرَحِ الْبَحَارِ مِنْ ذَاتِ اللَّهِ  
كِي مَنْزِلُهُ هِيَ مَكَانٌ وَجِهَتُهُ -

قَالَ - قَوْلُ چَارْمِ شَاهِ وَلِيِّ الدِّمِ مَحْدُثِ دِلْوِي رَجُّنَ فَرَمَا يَرْطَبُ يَابَا جُكُو شَيْخِ ابُو طَاهِرِ  
مَدَنِي فِي أَيْنِ بَابِ كَسَاوَرُ كَسَاوَرُ شَيْخِ ابُو أَحْسَنِ فِي أَيْنِ كِتَابِ مِنْ كَمَا مِنْ مَذْهَبِ أَمَامِ  
أَحْمَدِ پَرْمُونِ سَلْمَةُ صِفَاتِ مِنْ كَمَا اللَّهُ تَعَالَى فَوْقَ الْعَرْشِ هِيَ اَنْتَهَى اِسْ قَوْلِ سَلْمِ  
حُجَّتِ جَنَابِهِ پَرْتَامِ هِيَ أَوْ جَرْجُورُ خَنَابَلِكِهِ كَلِمِ حَقِّهِ هِيَ اَلَا مَا شَارَا اللَّهُ وَتُ اللَّهُ بَلِكِيَّةِ  
كُرُوهُ مِنْ جَسَدِ خَنَابَلِكِهِ كُو تَوْفِيقِ احْقَافِ حَقِّ كِي اِسْ سَلْمَةُ خَاصِ مِنْ بَلِي اَوْرَدِ كُونِ بَلِي -  
اَقُولُ - حَقِّ سَجَانِ تَعَالَى كَسَاوَرُ فَوْقَ عَرْشِ هُونِي كُو سَبْ مَانْتِ هِنْ اَمَامِ اَحْمَدِ خَضِلِ كِي

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ ﴿ثُمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ﴾  
 ہاں اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے بہت کے مراد لینے میں  
 جس کا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی  
 کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ کان یدہش الی  
 مذہب السلف مع القول بالتزئید بہ والنفی التشبیہ انتہی کہا محمد بن محمد  
 حنبلی نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کما مذہب سلف کا  
 ساتھ قول تنزیہ اوسکے اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح عقاید  
 میں اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشو یہ نے ساتھ اس مذہب فاسد لینے بہت کے بعض  
 اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے  
 رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ مقلد ہیں اس امام کے فروع میں پس ہم کیا ادھون  
 جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں اوسکے فروع میں تابع ہیں اوسکے عقاید میں بھی حالانکہ  
 علیہ ہین اولن سے اس بات میں کہ وہ عقیدہ امام کا مثل عقیدہ اوسکے کے اس واسطے  
 کہ امامت انکی علم توحید میں اور طریق اہل سنت کے ہے جبکہ اجماع ہوا ہے اور  
 مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کاذبات اللہ تعالیٰ میں  
 مشہور ہے انچ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لا یوصف اللہ  
 تعالیٰ الا بما وصف بہ نفسہ او وصفہ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ  
 وسلم لا یقاوذا القرآن والحدیث الخ یعنی امام احمد نے فرمایا کہ نہیں وصف  
 کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اوس چیز کے کہ وصف کیا ہے اوس سے اپنا اور وصف  
 کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم

ہم قرآن و حدیث پر ابرخ وقال ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی فی الطبقات نقلاً  
عن والدہ رحمۃ اللہ وکے کما یقع فی الخواطر من حدیثاً أو تشبیہاً أو تلکھ  
فاللہ سبحانہ و تعالی عن ذلک واللہ لیس کمثلہ شیء ولا یجوز علیہ  
ما یجوز علیہم من التغایر من حال الی حال استھینے کہا ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی  
نے طبقات میں اپنے باپ سے جو کچھ کہہ گزرے دلون میں حد و تشبیہ و کفریت سے  
ایس اللہ پاک ہے و برتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہیں ہے کوئی چیز مانند اوس کے  
اور نہیں جانی ہے اوپر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اوپر اشیاء کے تغیر سے ایک حال  
کے دوسری حال پر انتہی۔

**قال**۔ قول خبیم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث میں لکھا ہے اگر یہ لوگ  
رجوع کریں طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوس کے جس پر ترکیب دیکھی ہے ذات اون کی  
معرفت خالق سے تو البتہ جان لیوین کہ اللہ عزوجل و علی اعلیٰ ہے اور اوس کے طرف  
باتھ اٹھائے جاتے ہیں ساتھ دعا کے اور سارے امتین کیا عرب اور کیا عجم ہی کہتے ہیں  
کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے جب تک کہ چوڑ دیا جاوے اونکو اونکی فطرت پر انتہی۔

**اقول**۔ بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی نکسی ایک جہت کو  
عقل و قیاس سے مقرر کر لیتا اور تقریر جہت میں بھی بالیکہ نہایت اختلاف واقع  
ہو جاتا جیسے کہ عقل و قیاس کی فطرت ہے چونکہ یہ فطرتی عقل اس اختلاف کے  
اٹھانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تھی لہذا ارسال رسل و انزال  
کتب کی حاجت ہوئی غالباً ایسی ہی فطرت کے مقابلہ میں جو اپنے خالق کو کسی جہت  
خاص میں ٹھہرا لیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتھ متعلق کیا یعنی

ہونے حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا  
حالانکہ اس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

**قال**۔ قول ششم سالہ نجایۃ میں ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری درابانہ  
شرح و بیان این عقیدہ منودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے

**اقول**۔ قول چہارم میں ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب

میں لکھا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش

ہے اس میں تو کہیں جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونے کے نسبت اشعریہ

پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتاب الاصول

الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عز وجل جسمًا او جوہرًا او موجدًا

او فی مکان مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات تالمفاد قہ لکنا

کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر میں نہیں واجب یہ کہ ہر ذات باری

جسم جوہر و یا محدود و یا خاص مکان میں کہ نہ ہو دوسری جگہ یا سو اے اسکے جو جائز نہیں

اد پر اسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اس کے ہم سے انتہی۔ پس اس

قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف

نے اپنی کتاب ابانہ میں اول ذکر کیا استوار علی العرش کا اور پھر نزول الی السمار الدنیا

وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب مرعباً دہ کیف شاء کما

قال و ملحق اقرب الیہ مرجبل انودید انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے

بندوں کے جتنے سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے

اوسکی ہر گ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ میں باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر زیادہ کر کے ثبوت عموم احاطت و معیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذاتی <sup>مطلق</sup> الہی تعالیٰ شانہ کے۔

**قال** - قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے **لِجَهَةِ الْعُلُوِّ** وہ جہت علویں ہے۔  
**اقول** - ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا آپ کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے دیباچہ غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نہ ہو کہ غنیہ از فقہائے آئینہ است اگرچہ انتساب آن با حضرت شہرت دار و نظر بر آن کہ شاید در ان حرفے ازان جناب بود ترجمہ کردہ ام الخ اوزیر تنفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ **اِنَّ الْغَنِیَّةَ لَیْسَتْ مِنْ مَوْثِقَاتِهِ وَیَدُلُّ عَلَیْهِ کَثِیْرَةٌ اِلَّا حَادِیْثَ الْمَوْضُوْعَةِ فِیْهَا فَقَطْ**

**قال** - قول شہر کتاب البہجۃ میں جان لو کہ عبادت تہاری نہیں گہستی زمین میں بلکہ پوری آسمان پر کیا اللہ نے الیہ یصعد الکلم الطیب والعلی الصالح پس رب ہمارا جہت علویں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں خاص لفظ جہت موجود ہے مگر وہ صوفیہ و اولیا پر محبت افغانی تمام ہے کہ یہ سردار ہیں تمام اولیا و صوفیہ کے۔

**اقول** - قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضل ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپ کے تصنیف سے ہونے پر اور تائید ملتی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و وجود ہی

تو وہ پہر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے میں کیونکر جا کر گیا اور کتاب ہیچہ ہمارے نظر سے نہیں گذری خیر یہ تو صحیح ہے کہ نبات زمین میں نہیں کہستی بلکہ آسمان پر پختی ہے کیونکہ وہ مثل صالح ہے اور صالحون کا نہ ہونا بھی فوق سار ہے پس مقدمہ بیان ہے تو اللہ تعالیٰ کا جہت علوی میں رہنا ثابت نہیں ہو سکتا غالباً ارباب جہت علوی میں ہے یہ بیان جہت کا لفظ الحاقی ہو تو جہت کی نسبت میں کیونکہ لفظ فوق کہہ ساتھ جہت کی تراش تو العادة طبعیہ خابستہ کے حکم میں ہو گئی ہے علی الخصوص میں مباحہ امام شعرانی نے بھی یہاں ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال میں کچھ کالاست کیونکہ اگر وہ صوفیہ و اولیا متفق ہیں اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و تہیت و تجنیز و تکا پر کہا قال الشیخ محی الدین العربی قدس سرہ فی الفتوحات المکیۃ فی الفیہ مقدس عن الجہات ولا نظار وقال شیخ شہاب الدین الشہر و ساری قدس سرہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان تسلسل وقال الامام مرتباً فی الشیخ عقیف الدین الیافعی فی نشر المحاسن تعالیٰ عن الجہات ولا نظار و الحدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمہ اللہ لیس لذات اللہ تعالیٰ امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا یمینہ ولا ہستہ بجال وقال لا و ستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسائل لا تعالیٰ جہۃ و مکان وقال الامام الرازی مجدد الالف الثانی الشیخ احمد السہروردی قدس سرہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان و مکان و جہت را و حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست این ہر مخلوقات او نہ وقال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت الشیخ اباعبد الرحمن محمد بن الحسین



السَّابِقُ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ  
الشَّيْخَ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْاَحَدِ وَدَرَايَ الْجِهَاتِ الْاَخْرَافِ  
قشیری نے سنائیں شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہیں سنا ہے میں نے کہتے ہوئے  
عبداللہ موسیٰ سلمیٰ کو انہوں نے سنا ہے یوں کہتے ہوئے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کہ پاک  
ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار  
اولیاء کے مرشد و ن مین ہیں اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں محمد بن اسحاق  
سے اور اوس نے نعمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوال  
یہود کے سُبْحَانَہُ وَتَعَالٰی عَنْہُ تَکْفِیْفٍ مِّنْ رَّعْمٍ اِنَّ اِلٰهَنَا مُحَمَّدٌ وَدَّ فَتَدَا  
جَهْلُ الْخَالِقِ الْمَعْبُودِ وَمَنْ ذَاكَ اَنْ لَا مَلَکَ یَسْتَعِیْطُ لِنِزْمِہُ الْحَیَاتِ  
وَالْخَلْقُ طَائِلٌ هُوَ الْمَحِیْطُ بِکُلِّ مَکَانَ الْاَخ۔ یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ  
ظاہر کرنے کیفیت سے اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محمد و یحییٰ  
جست میں ہے پس وہ بنجانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان اوسکو  
احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوسکو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ  
پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہیں سردار اولیاء کے اوس ذاتِ مطلق  
حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حد یعنی تخیز و جہت کا حجت تمام ہے تمام کردہ اولیا  
و صوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر۔

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبتِ تقرب  
کے بالفعل تحقق سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبتِ تقرب کا شہود و منحصر ہے  
کشف سر توحید و جدی پر۔ پس اس صورت میں سردار اولیاء کے اپنے سر کو نہ کہ اپنے

مولیٰ کو دوسرے سمجھتے ہیں اس سہر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا اور اس کے کہ  
من ذاقہ۔

**قال**۔ قول ہم محمد بن منول نے کتاب بیہدہ السنۃ الرقیۃ میں لکھا ہے خدا جہاں اپنے مخلوق سے اور فرشتے اس کے چڑھتے ہیں اور اوس کے پاس آتے ہیں اور اوس نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلالیا اور اوس کے پاس رکھنے کے لیے چڑھتے ہیں۔

**اقول**۔ اس قول سے دو امر متنبہ ہوئے ایک یہ کہ خدا جہاں اپنے مخلوق سے اس پر امر مافی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت کیا گیا تھا کیونکہ جب اوسکی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو یہ عرش پر اوسکا ٹھہرنا باطل ہو گیا (یاد رہے کہ یہاں ہم نے جدا کے ایسے ظاہری معنی لئے ہیں جسکا ایک عامی دیہاتی بھی سمجھ چکے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اوس کے طریق چڑھتے ہیں اور اوس نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلالیا اور اوس کے طریق کلمہ پاک چڑھتے ہیں تو یہ وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات کے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی دلیل لانے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہو جاوے اور احمد بن حنبل کی

**قال**۔ قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے فَمِنْ ثَلَاثٍ بَأْتَانِ جَمْعُ فَوْقٍ مِنْ غَيْرِ خَدَائِدٍ وَلَا تَكْصِيفٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قابلِ جہت فوق میں اہل سنت و جماعت سے ہیں در یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار جہت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکر ہو تاکہ ساری مت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التنبیہ فی التنبیہ میں ہے کہ قال الامام النووی فی شرح مسلم فانہ لعلنا  
 منہ عن التجسید والانتقال والتأثیر فی جہۃ وعن سایر صفات المخلوقات  
 یعنی کیا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے  
 کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات  
 پاک کے کر نیکے علاوہ صفات مخلوق سے ہی اسکی تنزیہ کی ہے جس سے ہی جہت کی  
 نفی اور ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و تکلیف ہے اور وہ خاصہ  
 و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و تکلیف کی نفی کرنا  
 خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر۔

بالفرض اگر یہ کہا جائے کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء میں تو قیاس کی گنجائش ملتی  
 کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہیں سے کہیں نکال دیا ہے یا  
 کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے زور سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں  
 کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ وارد  
 نہیں ہوا ہے اور نہ از روے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی  
 میں مقید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر استعمال ہوا  
 جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اس  
 ذات مطلق سے فید و جہت مکانی کی کلی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو مصفا  
 الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم منونۃ دود و قول امام متکلمین اور سربراہ اور  
 فقہاء اور پیشوا سے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

اسیاد میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصاص جہات سے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ طریقین اور نہ ہتین او سکو گمیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علماء سے متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے لطلان پر اور سر بر آوردن فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کا فر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے تو ہم کیا واسطے حق کے مکان کا پس مشبہ ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنے دھوکے حد یعنی جہت ثابت کرنا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہیں اور شیواس محدثین امام نس بن مالک سے پہنچتی ہے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یاویا اور نیز امام مالک استقارست پوچھے گئے تو کیفیتہ مجہول والسؤال عنہ بدعتہ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ سے الفاظ جہت وحد و مکان کے ساتھ بالتصريح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودی کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں انکے اسمائے گرامی وثیقہ درج ذیل کئے جاتے ہیں جنکے بخلاف چالیس اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و تحقیق ہو جاوے کہ اہل سنت والجماعت کا نفی جہت پر اجماع و اتفاق ہو گیا ہے۔ کیونکہ نہ ہوگا کہ اسے امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ الحمد۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ۔ اصحاب سلف صالحین تابعی

عم چونکہ یہاں سے اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی را اور کون تبع تابعی مکرانا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

وشيخ تاجي سے ذی النون مصری و سہل بن عبد اللہ تتری و امام جعفر صادق و سفیان ثوری  
 و شعبہ و حماد بن زید و حماد بن سلمہ و شریک بنی الدین و اوصحاب حدیث سے شافعی  
 و ابو داؤد و ابوعوانہ و بیہقی رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الزوائد  
 و الدرایت بن۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقاید سے امام ابو اسحاق  
 اشعری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہم اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر  
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و  
 ابن ہمام و نسفی۔ و سراج الدین اوشی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاهر  
 بن المسلم الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و صیدی الدین  
 نجاری۔ و شیخ عبدالرحمن محدث دہلوی۔ اور مولانا جلال العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی شمس الدین بانی تہی رحمۃ اللہ علیہم  
 اور اصحاب شافعیہ سے امام احنبن ابی المالک بن عبداللہ بن یوسف الجویہی  
 و قرطبی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام غزالدین بن عبدالسلام  
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین سیوطی و ریضی و طیبی۔ و ابوجیان۔ و امام نووی  
 و علامہ اچلبی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی  
 و حافظ صلح الدین خلیل بن کیکلانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکریہ رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب  
 مالکیہ سے ابن قسطل و سنوخی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم الملالی التلمانی و  
 دسوقی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدردیر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب خالبہ سی ابن ابی  
 یعلی الفراء و شیخ محمد السفاری۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب صوفیہ سے  
 شبلی و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و حسن بن منصور

۲۱۔ شیخ محمد الدین بن العزلی و عبد الکریم حبلی و شیخ ابو الحسن شاذلی و امام ابو القاسم القفیری و شیخ  
 ابوطاہر القزوی و امام شعرانی و ابوبکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیق الدین یا فاضل و ابوالکلام  
 سعفی و امام ربانی مجدد الف ثانی و ملا جامی سید نعمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔  
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہونکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری امت  
 کلمہ ای پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہو کہ منکر جہت کا گمراہ  
 حالانکہ امام مالک سے استواء کی کیفیت بوجہی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا  
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاوے کھٹکے اگر یہ لوگ  
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا جانے کہ امام مالک سے  
 شان میں کیا فرمانے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

**قال۔** قول یازد ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج نے کتاب نزول الرب الی السماء النبی  
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور  
 ان کے اصحاب کو میل غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ  
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

**اقول** امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ اندہ مسئلہ علی العی  
 علی الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اسرأ استواء منزلها عن الناس ولا استقرار  
 والتمکن والحلول ولا انتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو  
 نقل و حرکت زمانی و مکانی کے متلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہم نے اسکے سابق بدلائل  
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقان میں فرماتے ہیں کہ ایمان  
 اس کے صفات پر لاوین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اسکی تفسیر کرین

ابراہیم بن ابی الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو میل  
عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہ کہاں سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین  
دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (ان کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ان کے  
مقلدین کو خاص کر نادالالت کرتے ہیں کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ چند  
اور معتقدین بھی ہیں اور نیز میل عظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ سب بارہ  
میں غلو گوئی میں اللہ اعلم بالصواب۔

**قال**۔ قول دوزیم حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے حاوی الارواح میں کہا وقد جھضنا  
منہ فی مسئلہ علو الرب علی خلقہ واستواء علی عرشہ سیفراً مستطاباً  
یعنی اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

**اقول**۔ کتاب لکھی تو کیا مواحق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اپنے مخلوق پر علو  
ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت  
ہے البتہ معرین نزع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کم و کیف ہو یہ تو بیان بالالہ  
سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

**قال**۔ قول سید دیم ابوالولید شہید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے  
آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے مانند ابوالعلا  
وغیرہ کے ان کی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ  
اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبروں کو  
اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اس طرف حضرت شب معراج میں گئے  
اور سارے علما اس پر متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں پر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شے کو جس سے یہ  
 جہیمہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا ہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع  
 و عقل دونوں سے اور باطل کرنا اور اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی ملخصاً۔  
**اقول**۔ علم کا دعویٰ۔ اور پر یہ بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے  
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اور اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی  
 قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چارہن اولاً قرانی  
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں  
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر  
 لفظ ہے کیونکہ شرع نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا ہے  
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے زمانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے  
 ساتھ نہیں کی پہر تابعین و تبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں  
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علما محققین نے اسکا  
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال مشتے نمونہ از خردار سے اس مختصر رسالہ  
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاویگا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگر جہیمہ  
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ مانتا ہو کہ اسکا  
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں  
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث سے اطلاقیت و نزاہت و عموم  
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی کلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع امت  
 بھی ہو گیا ہے تو پہر یہ چارہ قیاس اس غفا صفت جہت و مکان کو کہاں سے



دہونڈ لاویگا۔ اگر کہیں سے کچھ کہنچ کہلچ کر نکالا بھی تو خلافت نص کے وہ کس کلام میں آئیگا  
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی  
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا  
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشا قیاس صرف اس قدر ہے  
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے نازل  
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم ثب معراج میں  
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس  
 انکافض استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر  
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر جہت  
 سابق مستعد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پرزور دلائل سے  
 بجلی مہندہ کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب نے اس قیاس کے  
 مقابلہ میں اپنا قیاس یوں مجاہدین چونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ  
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِمَیْمَنِیْ اللّٰہِ فِی  
 اَرْضِہِ یُصَلِّحْ فِہَا عِبَادَہِ (الترمذی) یعنی حج اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے  
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے ایضاً اِنَّ قُلُوْبِیْ بِنِیْ اَدَمَکَ اَکْثَرُ  
 اَضْبَعِیْنِ مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ کَکَلْبٍ وَاَحَدٌ اَصْرَفُہُ کَیْفَ یَشَاءُ (مسلم عن  
 عبد اللہ بن عمر ر) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے  
 درمیان میں شل ایک قلب کے پیرتا ہے اور سکو جسطرح جانتا ہے ایضاً اِنَّمَا عِجْدُ  
 اِذَا ذُکِرَ فِی (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے بندے کے

ساتھ ہوں ایضاً فَإِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقُبُلَةِ - بخاری عن حدیث انہ  
 بیشک رب اسکا درمیان اس کے اور قبلہ کے ہے ایضاً اقرب ما یأمر من القبلۃ  
 مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاحِدٌ (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنی قریب تر ہونا بندہ کا اپنے  
 رب سے اس وقت میں کہ جب وہ سجدہ میں ہے اور نیز قولہ تعالیٰ مَا أَذْکُونُ هِیَ  
 فَوْنٌ ثَلَاثَةٌ الْآهُوَ ذَا بَعْثُهُمْ وَلَا اَحْسَنُ الْآهُوَ مَسَادِیْهِمْ وَلَا اَدْکَرُ فِیْ  
 ذٰلِکَ وَلَا اَکْثَرُ الْآهُوَ مَعَهُمْ اِنَّا کَا فَوَا ۲۸۱ ع یعنی نہیں ہوتی مصلحت  
 تین میں مگر وہ جو تھا ہے اونکا اور نہیں بلچ مگر وہ جیسا ہے اونکا اور نہیں مگر اوس  
 اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھ ہے اُن کے جہاں کہیں کہ ہورہیں -

نشا قیاس یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام زمین پر خدا سے باتیں کیں اور خانہ کعبہ کو  
 بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کیا اور بنی آدم کے قلم ربیع کو  
 اپنے دو انگلیوں کے درمیان رہنا بیان کیا اور نبیہ ذاکو کے ساتھ اپنا ہونا بیا  
 فرمایا اور زمین سیدہ کرنے سے اپنی قربت کا حاصل ہونا بیان کیا اور تہمین کے  
 ساتھ اپنا جو تھا ہونا اور ہر جا کے ساتھ اپنا یا نچوان رہنا بلکہ ہر ایک کے  
 ساتھ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہ سب زمینی واقعات یونیوں کے  
 ساتھ کے ہیں اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات  
 مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو جہت فوق کی قید باطل ہو گئی۔ اب  
 فرما ئی بقلابہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس میں تو کچھ کسے باقی نہیں رہی  
 اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابوالولید رشید کی تفسیر عقلی یہاں مذکور نہیں ہے  
 مگر ہم اسکی نفی کے نسبت امام حجتہ الاسلام کی اوس تفسیر عقلی کے ترجمہ کو یہاں

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ کسی طرف  
 میں خواہ سکے نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین چبے ہیں اور پیچھے دھبے۔ بائیں۔  
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود  
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر تکیں اور سر اون کے مقابل دوسرے طرف  
 پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں  
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور  
 قوی کا نام دامنہ رکھا اور کمزور کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دہنے کہا اور کمزور  
 کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔  
 اور سکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل بٹہ کی طرف کا پیچھا اس سے ظاہر ہے  
 کہ یہ چہ طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا  
 بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہ جہتیں بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ توازل میں کی طرف  
 خاص تھا۔ کیونکہ جہتیں حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور  
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں  
 نہ آگاہ نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش  
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔  
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتوں سے  
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہو گا یا عرض کے مانند جوہر  
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت  
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہو گا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے۔ مقدار ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

**قال**۔ علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنہما کا بڑے نامور مجتہدوں میں چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی مقلد ہے سوانہیں سے کسی نے اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اوس جگہ کرتے ہیں جہاں نکوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ حجت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ہاں مخالفین نے اس کے خلاف برقیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو رو کر ناچاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

**اقول**۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اوس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلو سے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استوار صفات میں جاستوار کی معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے کی لیکٹی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استوار و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شیخ و بسط تمام اوپر ثابت کر گئے ہیں اور نہ شاء اس قیاس کا بھی غنے بتلادیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر رے فوقیت مکانی کہتا تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادون ہر سد لائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استوار و فوق کے

ان معنوں کے نسبت کوئی نص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ حجت اجماع ہے پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہ آیات ہیں لیکس کشیہ شیء کم یلدا و کم یولد و کم یکن لہ کفر احد۔ لا تأخذک سنیۃ ولا نوم و هو کطعمہ ولا یطعمہ و لا یجعلوا للہ اندا۔ سبحانہ و تعالیٰ عما یصفون کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ جمیع لوازم جسمی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور اپنی ذات و صفات میں شریک نہیں رکھتا ہے ثانیاً دلائل احادیث نبوی کے یہ ہیں کہ لا اُحصى ثناء علیک انت کما اکتبت علیک نفسک (مسلم) کیونکہ لا احصى سے آئے اس ذات مطلق کو قید معرفت بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ من سبہ اللہ بشیء او خلق ان اللہ شبہ شیء فهو من المشرکین (ابن نعیم عن ابن عباس ۴) یہاں تو صرف کسی شیء کے ساتھ اس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہ شبہ منافی تنزیہ حقیقی کے ہے فلہذا قال علی کرّمہ اللہ وجہہ سبحانہ و تعالیٰ عن تکیفی من زعم ان الہا محمول فقد ہمل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط کزمتہ الحیرۃ و الخلیط بل ہوا تحیط بکل مکان (رواہ ابن نعیم فی حلیۃ الاولیاء عن محمد بن اسحاق) پس اس دلیل دوم حدیث سے بھی ثابت و متحقق ہو گیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی جسم لوازم جسمی سے جو قید و تمیز و مکان و جہت و غیرہ ہیں منزہ و مقدس



رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قَالَ الْفَقْهَاءُ كَلَّهْمُ مِنَ الْمَشْرِقِ  
وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْحَقَائِقِ مِنْ عَائِدٍ شَدِيدٍ وَلَا تَقْسِرُ الرَّاحُ بِسِ ثَابِتٍ  
ہوا کہ سواد اعظم امت محمدیہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات  
مطلق قید جہت و تمیز و مکان وغیرہ لوازمات جسمی و مشابہت مخلوق سے مفقود و منفرد  
جبکہ یہ تینوں دلیلین متحقق ہو گئیں تو پھر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے  
خلاف بعض کا قیاس اس امر کا مقتضی ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو  
یعنی خالق اور برہم اور مخلوق اور اس کے نیچے مگر افسوس ہے کہ اس قیاس میں خالق  
کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ فاضل کو  
اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بحیث فوق ہونا ضروری  
سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ۔

پس کیون نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک  
ایسی نسبت وجودی کا ارتباط ضروری ہو اگر تاہی جب اپنی وجود دین ہر آن محتاج و اتوجہ  
کا رہے اور اس نسبت وجودی میں جو تعبیر کی جاتی ہے معیت ذاتی سے بھی کسی طرح  
بعد و فصل تصور نہ ہو سکے غرض اس کی فرقیّت نہ مثل دو جسموں کے جو جگہ درمیان  
بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قربت مانند دو جسموں کے جو جنہیں تماس و وصل ہے  
بلکہ اس خالق اگر کا فوق و قرب ایسا ہے کیف ہونا ضروری ہے جو مخلوق کی صفت  
کے مشابہ نہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف  
میں کم و کیف کا دخل خلاف قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہی  
وہ مردود ہے

**قال**۔ حافظ ابن القيم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات  
 وصفات سے اس طرح پر خیر و سی کے کٹا ہوا بظاہر باطل ہے اور شبہ و تمثیل ہے اور جو بڑا  
 ہے خدا نے اُن حقیقتوں کو جو مقصود ہیں اُس کے کلام سے اور زمین بولین بندوں  
 سے دور و دراز اور اشارے کے مثل جیتان و پہلی کے اور صراحت کی شبہ  
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لائق ہیں اُس کو اور ہر خلقت  
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھا دین اپنے ذہنوں اور قوتوں اور فکروں کو خیر  
 کرنے میں اُس کے کلام کے اُس کے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اُس کے  
 تاویل کے اور خلاف اُس کے جو سمجھا جاتا ہے اُس کے ظاہر سے اور طلب  
 کریں اُس کے لئے طرح طرح کے احوال ناخوش شرعاً و عقلاً۔ ایسے تاویلین  
 جو شبہ ترین ساتھ جیتان و نما کے اور حوالہ کیا خدا نے انکو چچان میں اپنے  
 اسما و صفات کے اُن کی عقلوں پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا ادا ہے اس بات کو  
 کہ تحمل نہ کریں وہ اُس کے کلام کو اُس پر جو سمجھا جاتا ہے اُس کے خطاب اور لغت  
 سے باوجود کہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ دے اُس حق کو جسکی صراحت  
 کرنا چاہئے اور آرام دے اُن کو اور الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل میں  
 پڑے ہیں سو یہ کام خدا نے نکلیا بلکہ اُن کے ساتھ اور ہی رستہ خلاف  
 رستہ ہدایت کے چلا تو یہ شخص بدگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہیں  
 قادر ہے خدا نصیر کرنے پر اُن لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اُس  
 اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسمیں خدا کو حاجز گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر  
 تو لیکن اوس نے کہو لکھ بیان نکلیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ



کے جو ہم میں ڈالیں بلکہ باطل محال میں پسند دین اور اعتقاد فاسدین گرفتار کرین تو بیشک اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے اور اس کے سلف نے توحید کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اس کو خدا و رسول نے اور ہدایت و حق ان کے کلام میں ہے نہ خدا و رسول کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام اہل نبور و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

اقول۔ ما حصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استوار و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استوار کے لغوی معنوں سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے خلاف میں لفظ استوار سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھ کہ لکھا سو اوپر گزر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر انہوں نے دوسرا پہلو ادین سے رکھا جواب کبھی بدلائیمین جاسکتا گو ادین کے نزدیک یہ آیات استوار و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جبکہ ظاہری معنی مراد ہیں مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی بنیاد معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کیجائی  
 ہے مثلاً اس حدیث کو اَنُكْزِرْ لَنِيْمٍ مِّنْ جَبَلٍ اِیْکَے اَلْاَرْضِ السَّفْلٰی عَلَی اللّٰہِ  
 میں اللہ علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علی ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّمَا کُنْتُمْ وَاٰلِہٖ  
 الْمَیْمَنَ مِنْ حِیْلِ الْوَرٰیدِ اِن میں ضمیر ہو و غن کا مرجع بجائے ذات کے نہ غن  
 لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بکلی شے عیض کے معنی متبادر یہہ ہیں  
 کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقید علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہہ  
 صفات الہی متشابہہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس  
 صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استوار و فوق کو متشابہہ کہنے والوں اور  
 فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن الیقیم صاحب نے وارد کئے ہیں  
 وہی اعتراضات ادن لوگون کے طرف سے بھی ابن الیقیم صاحب پر لوٹ جاتے  
 ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہہ کہا ہے اور اوسکی معنی  
 ظاہری کو پیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن الیقیم صاحب کے جواب میں انہیں کی  
 تمام عبارت کو بلفظ ہم لٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت  
 جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خبر دی  
 ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل ادنکی عبارت کو بعینہ اوسکے جواب میں  
 پڑھ لیجئے تو بالکل ہی چہاں ہو جاوے گی جسکو یہاں مکر نقل کرنا فضول ہے  
 اگرچہ یہہ ایک محملی جواب الزامی تھا۔ اب اوسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو  
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب سیوم میں دے رکھا ہے وہو ہذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاجت تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے سوہم الفاظ بولے  
حالانکہ ان سے بالکل استثنائی تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس  
کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں حق کو بڑے  
عقاید کے طرف یہ الفاظ کہینے ہیں۔ حاشا وکلا یہ بھی نہیں ہے کیونکہ  
مفسد نبوت سے ایسے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے  
کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی  
گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ ایسا واسطے مبعوث ہوئے  
تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتا دیں۔ اور ابہام و  
ابہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے  
دلوں میں بیٹھ گئی ہے یہاں تک کہ پیڑے خلع اس سے بدعقیدہ ہو کر کہنے لگے  
کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے  
لفظوں سے اسکی توصیف نہ کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت  
نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہوتے تو رسول اللہ  
کبھی اس طرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف  
عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام اور ان لفظوں  
سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب شکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اسکی تفسیر  
یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے  
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھانے  
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان  
 کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلقین فرمایا ہے  
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر قصر کرین تو بھی وہ الفاظ تہوں  
 ہیں اور اگر ان کے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑی دین تو بھی بہت نہیں ہیں  
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جن پر اس قدر اعتماد صحیح نہیں ہے  
 پہر او نہیں سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں  
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرائن و اشارات  
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان  
 قریون کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو شاہدہ کیا کرتے تھے  
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی نہ ذکر ہونگے تو بیشک ایہام  
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ تھا کہ انہوں نے اس  
 پیشتر حق تعالیٰ کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب ظواہر کے  
 عقاید سے اسکو مقدس اور منزہ مانتا تھا اور جبکی معرفت اس طور سے پہلے  
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب  
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سن رہا ہے ان  
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پیراؤں کے دل سے کل شکوک  
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند مثالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ  
 نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے ہمدردوں کے  
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اور اس کا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ ہے  
 اور وہ عوام الناس جن کا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں بسنے کیونکہ وہ  
 عرش پر مستقر ہے تو ان کو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے  
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جہاں کسی قلم شک  
 نہیں ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو  
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اس کے  
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق یہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے  
 یا احمق لوگ کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ جن کے کان اس سے آشنا ہیں کہ  
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں  
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانہ ہے بلکہ وہ  
 بالبداہت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اضافت ہے یا اس کے کوئی دوسرے  
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جس کے لئے لفظ بیت (جوان پر رہنے والے)  
 اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے (موضوع ہے کیا اس کا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ  
 عرش پر ہے اسی امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر  
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اس کا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ  
 وہم وہی کرے گا کہ جب کبھی پہلے سے تفریق کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے انہیں جماعت کو مخاطب کیا

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہ کی نفی اوس سے کرتے تھے اور جمیٹ اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے قرینے ہیں جن سے یہ توہمات قطعی طور پر جالتے رہتے ہیں اور اوس کے ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالات کو شامل ہے اب یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لایق دوسری مثال جب فقیہ اپنے کلام میں نبیؐ اور ان پڑھوں کے سامنے صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہے کہ **صُورَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ** گزرنے یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صُورَةُ الْوَقْفَةِ** گزرنے یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا مٹنے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا بھی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت میں ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی متجدد معنی میں مشہور ہے اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیا سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہہ کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ بتایا کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا کافی ہے کہ مسئلہ بطرح جمیٹ اور اوس کے عوارض سے منزه ہے اسطرح جمیٹ کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ  
 مستقیق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا  
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور  
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جسمانی خیال  
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی  
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

تیسری مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بگڑا کر فی ید الخلیفۃ  
 یعنی بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے بھی خیال کرے گا کہ بغداد  
 اس کے پنجون اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ ہتھیریا لکڑا اس کے پنجون  
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی سمجھے گا جو بغداد کو  
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا  
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا  
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ  
 تم نے یہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف  
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب  
 یہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہ کہا جاوے گا  
 کہ اے ساہوچ ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا  
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے عضو  
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

دوسرے معنی میں اور اس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء بعثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

**چوتھی مثال**۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے از دواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَکْطُولُکُمْ یَا کَاکِبْرَ عَلَیْکُمُ لِحَاقِی قَابِی قُم سے جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں ناپتی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر رکھ کر دیکھتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولی سے سخاوت اور جو د و کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جو د و کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعریف طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی مذکور ہو۔ اور اس سے ایہام پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جس کے معنی بعض کو نہ معلوم ہوے اور اس کا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا محالی یا معنوی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جیسا اس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ کے



نقل کرتا ہے کیونکہ یا اس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا کہ اس کی نقل کرنا  
 حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اس سے سمجھ لے گا جیسا کہ میں نے سنکر اس سے  
 سمجھ لیا ہے اور اس کو خبر نہیں کہ اس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہیں سمجھا  
 اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہیں  
 حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ  
 مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا ہے  
 پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

**پانچویں مثال** جب بچوں اور اداؤں کو گون کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے بہار  
 اور شست و برخواست کے قرینہ اور عادات سے وقفیت نہیں ہے کہ فلاں  
 دخل مجلساً وجلس فوق فلان۔ یعنی فلاں شخص مجلس میں آیا اور فلان کے اوپر  
 بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھ لے گا کہ وہ اس کے سر پر بیٹھا یا اس  
 مکان پر بیٹھا جو اس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا  
 تو وہ یہ سمجھ لے گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اس کے درجہ سے بلند ہے اور یہاں  
 لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ اس کے  
 بازمین بیٹھا اور اس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر  
 کوئی اس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا  
 کیا ہو کہ بچے اور غبی اس کو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے  
 اس کی مثالیں اور بہت ہیں تم ان مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں  
 کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب بدل گئے اور وہ قرینہ

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے متقن تھے اسی طرح سے یہ  
 عبارت تو ہم بہتیرے قرینے کے سبب اپنے مفہوم اصلی سے ایہام کے  
 سبب بابل سکئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اون میں سے یہ ہے  
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے  
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم چوٹا ہو یا بڑا ہو اچھا  
 ہو یا بُرا یا سبت ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے  
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے  
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداهت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اور اِیْسٰی  
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورۃ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور  
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا يَجْعَلُكَ اللَّهُ اَدًا اَعۡمٰمًا خدا کے ساتھ تم کیسکو شریک  
 نہ کرے اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے  
 جتنا شمار اوتکے قطعی قرآن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرآن کا نقل کرنا  
 اسکان سے باہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جس میں کچھ شک نہیں ہے  
 پہرہ علم اوتکے اصلی مطلب کے پچانے کو اور اس ہاتھ کے جوڑی اور  
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں  
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے  
 عوارض پر اسوقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ  
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا بالبداهت معلوم ہوا کہ بیان اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اسے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے نور سے درک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوعہ سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیوین تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اسکو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا میا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو بچے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اسے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے نور سے درک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوعہ سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیوین تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اسکو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا میا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

اور اس الزام بالزم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے الفاظ اس سب سے نفیل اور مجرب ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیون نہیں اٹھایا اور اس طرح کیون نہیں فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو چہرہ ہے اور نہ عرض ہے۔ ہے اور نہ عالم میں داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ مقفل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور تمام تعین سے خالی ہیں کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو اس طور سے بیان کر سکتے ہیں جنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور یہاں اس وقت ممکن تھا اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں نقصان تھا تو پھر اس طرح کیون نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر بتا ہوگا تو وہ اس کے بیان سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے قبول کرنے سے متفر ہوئے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور وہ اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے عام لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو او میں کوئی فائدہ نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعاد کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولتے جس میں بہتوں کا نقصان ہو۔ اور تہوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے عقل کے اندازہ





میں کوئی فرق نہیں ہے کہ راہ شائع نے اس کے جاہل رکبے کا قصہ کیا ہو یا قصہ کیا ہو  
 مگر یہ ضرور کہنا ہوگا کہ اوس نقصان کو جانتے تھے اور اوس سے رانخی بھی تھے  
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ شہیدین کا جہالت اور لاعلمی لفظوں کے طرف  
 منسوب ہے بلکہ اوس میں اونکا قصور ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیری اور  
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانا اور اگر اون لفظوں میں غور کرنے سے بیشتر حق تعالیٰ  
 کی تنزیہ اور تقدیس نظر میں رکھے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منزہ  
 و مقدس جاننے ہوتے تو کیوں اس جہالت میں پڑتے جیسے کوئی شخص حق سبحانہ  
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑیگا  
 اور جسکو حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی  
 پریشان نہ ہوگا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے یہ جب  
 اوس میں شک کرتے تو علمائے کبار سے پاس جاتے۔ چرنا دلیل سے حقیقت نفس کو بچاتے  
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرتے اور جب ایسا نکلیا تو خود جاہل بنے رہے اور شائع  
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لاعلمی باتیں پوچھنا  
 (جو اون کے شان کے لائق نہیں ہے) واقع ہیں اوس کے ساتھ ان لفظوں  
 کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور اون کے جاہل بنائی  
 کوشش اون لفظوں کے بولنے سے بھی نہیں جانی سکتی ہے البتہ اوس سے قصا  
 و قدر اور نعمت الہی پر رضانا بت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے  
 کُنُوزُ حِکْمَةٍ ذَیْقَہُ کَامِلٌ جَمْعُہُمِنْ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ اَجْمَعِیْنِ ۱۰۶  
 تمہارے خدا کا کہنا پورا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جہنم و انسان سے بہرہ دینے اور فرمایا،



کہ لو کہنا کہ بیکلامن مکن فی الارض کے لئے آفاقت کر کے انسان جس کے لئے  
مؤمنین اعدا کر کے ان کو مختلف زمینوں پر بیکلامن مکن فی الارض کے لئے آفاقت کر کے انسان جس کے لئے  
اگر مہر را خدا چاہتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان دے لے۔ لیکن جو اسے کیا تم جبر کرتے ہو  
کہ سب کے سب مومن ہو جائیں اور ہمیشہ یہ لوگ ایمان آفتاب کرتے رہیں گے  
مگر وہ شخص جسے مہر را خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے انہیں پیدا  
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے پہر انبیاء کو  
محکم نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اس طریقہ کو بدل ڈالیں جس کو کہیں بغیر و تبدل  
نہیں ہے واللہ اعلم۔

**قال** فصل شہتماس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔  
**اقول**۔ آیات استوار علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول  
تشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استوار کی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ وہ کہے  
مخلوق میں مختل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استوار کا تشابہ صفت  
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اسکا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت  
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استوار کے تشابہ ہو سکی یہ کہ یہی دلیل  
ہے کہ خود مغیرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استوار کی معنی میں  
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قائم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں جہز  
غالب ہو سکی ہے اور کوئی برابر ہو سکی اور کوئی قصہ کرنے کی معنی لیتا ہے  
غرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استوار کی محکم  
فی المعنی ہوتی تو اس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہ ہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجہول نہ بتلاتا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثلاثون  
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واستاذن الناس فی الخ یعنی کہا ابو جعفر بن  
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے  
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں الخ وقال الحافظ ابن کثیر  
 فی تفسیرہ ثم استوی علی العرش فللناس فی ہذا المقام مقالات کثیرۃ الخ  
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثم استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں  
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگوئیں ہیں الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے  
 عون الباری شریح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کر کے قول امام خطابی  
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا ردّ الی المحکم واعتبر بہ عرت معناه والاخر  
 ما سبیل الی الوقوف علی حقیقۃ وهو الذی یتبعہ اهل الذبیغ کے کہا ہے کہ  
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی  
 کے الحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اهل  
 التأویل ولا یختدون الی الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم  
 کی تشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت  
 وقرب کے دینے اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی تشابہات  
 میں شامل ہو گئے اور مراد دوسری قسم کی تشابہات سے ماخذ حروف مقطعات کے  
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی بارکی میں پس پہرے عباد کے کی پہلی قسم  
 دینے آیات واحادیث صفات استوی و فوق وقرب و معیت وغیرہ کے اطراف محکم اور  
 دوسری قسم تشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) بیرونی کہتے ہیں اہل تأویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی مراد حقیقی کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا استوار و فوق و غیرہ محکم فی المعنی نہیں ہیں بلکہ اونکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف راجع ہونے کے محتاج ہیں۔

**قال**۔ امام محمد بن موصول نے کتاب مدیة السنة انرفیہ میں بعد ثابت کرنے استوار و جہت فوق کے بدلیل قرآن و حدیث فرمایا کہ و هذه لخصوصة محكمة یہ سب دلیلین محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام المہتممین میں کہا ہے کہ ان کو کے دورا ہیں رد کرنے میں سنتوں کے ایک رد کرنا اور سکا ساتھ مشابہ قرآن یا حدیث کے دوسرے ٹھہرانا اور ان کا محکم مشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اوس کے کے اور طریقہ صحابہ و تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ مشابہ کو رد کرتے ہیں طرف محکم کے اور سیتے ہیں محکم سے وہ جو تفسیر کرے سطا کے مشابہ کی اور بیان کرے مشابہ کو اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت مشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے انھوں ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوس میں اختلاف اور تناقض نہیں۔

تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔  
**اقول**۔ ہنر عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلا دیا ہے کہ اصولاً محکم وہ ہے کما زروے لغت کے اوسکی ہی معنی دو مراد ہوں لہذا اوس میں تنبیخ مطلب و تبدیلی معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اوس کے مشابہ میں اور دوسرے معنی دو مراد کے کئے باتوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب



کہ معنی اس کے احاطہ و قرب و محبت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے استواء  
 علی العرش کی معنی ہم نہیں معلوم ہے لہذا معنی ظاہری پر اس کے محلِ مکرین انتہی  
 اور چونکہ تشبیہ عبارت ہے اخصاف سے ایسے صفات کے بارگاہِ سبحانی میں کہ  
 اس کا غیر بھی اوستی متصف ہو پس بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی لفظ استواء کا تشابہ  
 ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استواء کی مجہول کہا درحالیہ  
 معنی مراد ہی معلوم ہوتی تو پھر امام مالک یہ کیوں فرماتے کہ وَكَذَلِكَ يُقَالُ كَيْفٌ وَكَيْفٌ چوں  
 اس وقت ہمارے پاس اس قسم کے کتابیں موجود نہیں ہیں جن سے اس بارہ میں ایہ  
 دین کے اقوال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گزر چکے  
 ہیں اگر ہوس ہے تو اس قدر پس ہے والا عجبت

پس درحالیہ بموجب ادعاے امام محمد موصلی آیات استواء کے محکم فی المعنی ہوتے  
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیوں فرماتے کہ وَكَذَلِكَ يُقَالُ كَيْفٌ وَكَيْفٌ اور یہ کیوں  
 کہتے کہ كَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِلَا عِلَّةٍ اور نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے سوا  
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیفیت ہیں اور ابداً محسنِ شیبانی یہ کیوں لکھتے کہ اَلْفَقْهُ اَلْفَقْهُ  
 كَلِمَةُ الْمَشْقُوقِ وَالْمَعْرُوبِ عَلَى الْاِيْمَانِ بِالْاَصْفَاتِ مِنْ عِنْدِ تَفْسِيرِهِ وَلَا تَشْبِيْهِهِ اَوْلَا اِمَامِ  
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ جس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستوی  
 بر عرش خود است ہاں کہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول  
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم استواء کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کیوں تحریر کرتے کہ اوبالاس عرش است چنانکہ توحید  
 کر ذات خود را لاکن نہ براد مکانی و جاوے بلکہ کہے ہی و اند مقیقت این تفوق



رستہ ہے اور پانی فوق ساتون آسمان کے ہے اور عرشِ رحمانی کا فوق پانی کے  
 ہے اور اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسیِ جلجلہ اوس کے دونوں قدموں کے  
 ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ ساتون آسمانوں اور زمینوں میں اور درمیان اوج کے  
 ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہ میں ہے اور جانتا ہے جلجلہ اوس کے  
 ہر بال و درخت و کہنی اور روئیدگی کی اور جلجلہ گرنے پر پتے کی اور گنتی ہر کلمے کی اور  
 گنتی ریت اور کنکرے اور خاک کی اور وزن پہاڑوں کو اور بندوں کے اعمال  
 اور آثار اور کلام اور سانسوں کو اور جانتا ہے ہر چیز کو نہیں چھپی اوس پر کوئی چیز اور وہ  
 اپنی ذات کے اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور ورے اوس کے  
 پر دے ہن نور اور ظلمت کے اور اوس کے جبکہ ساتھ وہ ہوتا تر پس اگر محبت ہو  
 کوئی بدعتی مخالف ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے وَلَوْ كُنَّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلٍ أَلَمْ يَلِكْ  
 وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ مِنْ جَبَلٍ إِلَّا  
 هُوَ رَايَهُمْ إِلَى آخِرِهِ أَوْ شَلْ اَوْس کے مشابہ قرآن سے تو کہ مراد خدا کی ان آیتوں  
 سے علم ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہے  
 اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہیں خالی اوس کے علم سے کوئی کلمہ  
 اقول حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق و علو استوار جو مخصوص ہے اوس کا انکار بے شک  
 کسی طرح جائز نہیں ہے بلکہ ادھر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جیت کا  
 اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا استقلال و تجز و حصر مراد لینا جسکو  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں لایا اور نہ کچھ بیان فرمایا۔ بدست  
 اعدائے اسطے امام مالک نے کہا کہ سنی استوار کی مجہول ہے پس جس استوار کی

معنی مجہول ہو اور سکو حکم فی المعنی کہنا محض حکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوار کا حکم فی المعنی ہوتا تو امام مالک اوسکی معنی نہ بتلا کر الاشوال حکم بداعتہ کیوں کہتے۔

بہت دور سے جہاں سوال چلا آرہا ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہیں نہ ہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرار بھی ایسا جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی۔ ہے کہ اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جبکہ اوسے دونوں قدموں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہہ حکم فی المعنی ہے جسکا محل ظاہر پر کیا جاتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اوس کے دونوں قدموں کی جبکہ کرسی پر ہونے کا محل ظاہری ہی کیا جاتا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے بخت پر ٹپک کر اپنے سرود پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرف ایسے لٹکائے کہ جسے جسکے ٹوٹے کرسی پر ٹکے رہیں۔

پس کیا یہہ محل جو اوس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سر اسہر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو پہرا اپنے آپ کو ان اعتراضوں کے بجائے نیکے لئے عرش پر بیٹھ کر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیف بیان کیا جاتا ہے اوس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیف کے معنی ظاہری بھی دیسے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھ کر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے لگے ہیں تو دعویٰ اس کے مخالف ثابت ہو جاوے گا والا باوجود بیان معنی با کیف کے پہرا اوس کے بے کیف ہونیکے معنی فی البطن القابل ہوگی۔

اب یہہ تو فرمے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اس کے دونوں قدم کی جبکہ کرسی ہے اور یہہ حکم فی المعنی ہے یا وصفت اس کے اور وہ ضابطہ ہے اپنے



مخلوق سے کہہ کر کیا معنی ہیں مگر اس کا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر منتقل ہونے کے  
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا منتقل ہے کہ بوجہ ہر دو قدم کی چلکھ کر سی ہونے کے  
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش  
 اس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **فَوْقَ الْعَرْشِ** کی معنی تو حکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اس کی ظاہر ہی  
 معنی یہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے  
 مگر وہ حکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ  
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم تمہارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیت کریمہ  
**وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** میں **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ حکم فی المعنی ہے کیونکہ  
 اللہ تعالیٰ ذات کے آسمان پر ہے مگر اس کا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین  
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَوْ مِّنْ بَعْضٍ مِّنْكُمْ**  
**بِبَعْضٍ كَيَنبُذَهُ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ حکم سوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ  
 ٹھہرا پس متشابہ کو حکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ** باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا **سُورَةُ**  
**صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ** نے **أَنَّمَا هَلَكٌ مِّنْكُمْ أَنفُسٌ لَّكُم مِّنْكُمْ** **أَضْرَبْنَا كِتَابَ اللَّهِ**  
**بَعْضُهُ بَعْضٍ وَأَنَّا نَزَّلَ كِتَابَ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تَكُن مِّنَ الْبَاطِلِ**  
**بَعْضٌ مَّا كُنْتُمْ مِنْهُ فَعُولُوا وَمَا يَكْمُلُ لَكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ** **وَأَوَّاهٍ**  
**أَبْنِ مَكْجَه**) یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوئے وہ لوگ کہ تھے پہلے تم سے  
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اوپر بعض کے

دیعے تناقض پیدا کیا آیات میں کہ یہہ آیت مخالف ادس آیت کے ہے اور وہ  
 آیت مخالف ادس کے یعنی ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت کے استوار  
 اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض ادس کے بعض کو  
 دیعے باہم تناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی اپس  
 مست جبٹلاؤ بعض ادس کے کو بعض سے پس جو جانو تم ادس سے پس کہو اور  
 جو نہ جانو پس سو نہوا و سکی معنی کو طرف اوسکے جانے والے کے۔ الغرض سارے  
 اس قصہ کا حاصل اسقدر ہے کہ آیات استوار کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات  
 قرب و معیت کے متشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب  
 و معیت ذاتی مخصوص ہے مگر صرف ادس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے  
 تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے  
 جو لفظ استوار کے معنوں میں محاب رہا تاہم مخلوقی صفات کے ساتھ نہیں  
 تو صفت استوار اور معیت و احاطت کی متادی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق  
 و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استوار  
 کا متشابہ ہونا اقویٰ و ارجح ہے باوجود اسکے وہ متشابہ اور یہہ محکم یہہ ایک عجیب  
 قسم کا محکم ہے۔

غیر یہہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے  
 ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض  
 پر بالذات ٹھہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو یہہ کیوں اپنے مخلوق اس کے ساتھ  
 اوسکی ذاتی معیت ناجائز ٹھہری اور معیت علی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے تو پہر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لیج محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس سے کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پہر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں ممکن نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پہر وہی بدگمانی علمی معیت کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ جہاں اس کا علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہوئیں کہ خلاف طریقہ سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات مشابہ کے ایک حصہ استوار و فوق کو تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا۔ لہذا اگر محبت بکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی **الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عَرْشِهِ** کے کو کہہ یہہ ہر دو مشابہ ہیں لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استواء سے مراد استقرار و توجہ کا لینا ہے

اوسی طرح معیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شافعی کا فتویٰ اس بارہ میں گزر چکا ہے۔

**قال**۔ ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہی علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی باطنی کرے اسمین یا عیب کرے اوس کے قایل کا وہ مخالف بدعتی خلق ہے جماعت ہے نزائیل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استواء و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے تشابہ اور تشابہ کو طرف محکم کے پہرنا چاہئے نہ یہ ذکرنا محکم کا تشابہ ہے۔

**اقول**۔ آیات و احادیث استواء و فوق کا تشابہ ہونا دوسرے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اسکی معنی مراد ہی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استواء کا کئی مختلف معنی ہیں یہ محتمل ہے لہذا از روئے قواعد اصول کے یہ تشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استواء کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی تشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی تشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استواء کی تقدیر معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معناً تشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے طرف پہرنا گویا ایک تشابہ سے دوسرے تشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو تھا **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ كَلِمَةٌ** اور دوسرا حصہ **وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوَلَّيْتُكُمْ لَوَلَّيْتُكُمْ بِحِيلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَعَلَّ اللَّهُ تَرْتَوَّى**

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ بِهِ اور اداں ہر دو حصوں میں  
 سے پہلے حصہ ثلث اللہ فوق ذات کے کو تو حکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ خط  
 علی اللہ کو مشابہ کہہ کر اللہ علم ذات سے صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملوں میں  
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام  
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ  
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزا اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو  
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اس پر آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد  
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز مؤمل نہیں ہے والا لفظ مؤمل  
 پر کسی آپ قسم نہ جالتے اور آیہ کریمہ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ  
 آیہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی کہتی ہے گو صفت معیت  
 کی مشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جسکا مدلول ذاتی) محکم  
 ہے پس بعد اس قدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی مشابہ اور قابل  
 تاویل ہے ۹۔ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہو  
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیوروی ہے۔ تو پھر ادسکے مخالف اہل  
 حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی  
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطریق  
 کہ وہ وارد ہوئے ہیں بلا کیف ادسکی حالت پر کہہ چوڑتے ہیں مثلاً استواء کی  
 معنی اپنے دل سے اُٹرنے اور بیٹھے وغیرہ کی نہیں کہتے بلکہ ادس کی صلی ہرگز

۱۔ اَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَلَيْنَا  
 سے پہلے حصہ تھا اللہ فوق ذات کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ خط  
 علی اللہ کو متشابہ کہہ کر اللہ علم ذات سے صفت علم مراد لینا اسطے صحیح نہ ہو گا کہ ان ہر دو جملوں میں  
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام  
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ  
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو جزا اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو  
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آئیہ کریمہ ۱۔ اَوَّلُ وَالْاٰخِرُ کا استشہاد  
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل  
 پر کبھی آپ قسم نہ جاتے اور آئیہ کریمہ ۱۔ اَوَّلُ وَالْاٰخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ  
 آئیہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی کہتی ہے گو صفت معیت  
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جسکا مدلول ذاتی)  
 محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دد لو کی متشابہ اور قابل  
 تاویل ہے؟ اور کیا اسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہی  
 کیونکہ پہلے تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیروہی ہے۔ تو پھر اس کے مخالف اہل  
 حدیث کا عقیدہ کیونکہ ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی  
 اسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطریق  
 کہ وہ وارد ہوئے ہیں بلا کیف اسکی حالت پر کہہ چوڑتے ہیں مثلاً استوار کی  
 معنی اپنے دل سے بڑھنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کرتے بلکہ اس کی اصل مراد



کی مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا سے اس کے سے اور احاطہ کی پہنٹی ہے ہر شے کو اور فوق اس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اس کے خلق او کی الخ اور مولوی محمد انحفی نے اس کی شرح میں فرمایا ہے وَأَنَّا قَالُ جَلَّ وَعَلَى مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا ذُوْنَهُ نَفِيًّا لِّذَوِّهِ الْحَاجَّةِ إِلَى السَّكَنِ عَلَى الْعَرْشِ وَالْحَقِّقُ فِي الْحَقِّ كَمَا قَالَ الْجَمَّةُ وَأَنَّا يَقُولُهُ وَفَوْقَهُ الْقُوَّةُ مِنْ حَسْبِ الْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ كَمَا مِنْ حَيْثُ الْمَكَانِ كَقَوْلِهِمَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ فَوْقَ عِصَا دِيْنِے نہیں کجا مستغنی عَنِ الْعَرْشِ وَمَا ذُوْنَهُ مگر واسطے نفی کرنے وہم احتیاج نکل کے طرف عرش کے اور تحیز کے جہت میں جیسا کہ کہا ہے مجبہ نے اور ارادہ کیا ہے قول فوقہ سے فوقیت از روئے قہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندوں پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طحاوی نے اپنے قول میں احاطت کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہیں لگائی ہے بلکہ انہوں نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہیں لیا کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اس کے کہنے سے اس کی ذاتی فوقیت جملہ اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اس کے کی اصناف ہے طرف ذوات اشیاء کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے) کہنے سے امانت سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طحاوی کے کلام کے معنی متبادر لئے جاویں والا تاویل کیے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے ان کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کیا قول کہ اَللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ہے تاویل سے نہیں بچ سکا تو بیچارہ طحاوی کیا اور اس کا کلام کیا اور مقابل میں میان نے جو یہ کہا ہے کہ ہکو پہنچی ہے یہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے



اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم  
ساتھ یا فوقیت کی تاویل حیرت کے ساتھ پہونچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا  
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماخذ کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس  
پہونچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ معمولی  
مقید پر بدلیل آیت کریمہ **اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحْكَمَ بِكُلِّ شَيْءٍ حُلْمًا** کے توافوس ہے کہ  
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہونچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ  
آئی ہے وہاں احاطت علمی لجاوے ہے اور جہاں **كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا**  
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلا قید علم کے لجاوے تاکہ  
ذات و صفات الہی میں جو عین یکدیگر ہیں **الْفَلَکَکَ** تصور نہہر کے اسکا تفصیلی جزا  
آگے گزر چکا

کتاب فرج نابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے  
اور عرش کبھی ادس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیط سمادات ہونے سے اللہ تعالیٰ  
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی  
کردی شان ہو گئی **اَقُولُوْنَ عَلَی اللّٰهِ کَانَ اللّٰهُ بِکُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا** کے مختلف صورتیں ہیں  
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری  
شان ماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپٹا ہوا ہے تیسری شان حلولی جیسے کہ لوہے کو  
آگ میں ڈالیں تو آگ تمام لوہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ  
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزہ ہے اور اس شان تنزیہی کی احاطت ذاتی  
اس صورت میں متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہووے



کہ اَلْکُلُّ شَیْءٌ مَّا خَلَا ۱۱ اللہ بَاطِلٌ (متفق علیہ) مگر یہ ظہور مقابل دخول و حلول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کردی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اس کے وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب فرج نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابت کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر خاوندین میں سے سمجھ میں آدے اور سکا بولنا جائز اور اس پر اعتقاد لاوے اور مجہوم جمیعت وغیرہ ہوا سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے حالانکہ مجہورین کا مذہب صاحب رسالہ فرج نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جمین اور پر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو سکتا ہے مگر یہ قول مخالف ہے اس قول صاحب رسالہ نجابت کے جو نزول کے ظاہر معنی مجہوم جمیعت کے لینے کو مذہب اہل حایت کا بیان کیا ہے کا شک ہے مجہوم معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

**قال۔** حافظ ابن القیم نے فرمایا جمیعہ نے اون سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اسکا رد کیا پھر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اس کے باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوچ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہیں کوئی چیز منصوص میں ظاہر تراور نہ مبین تراور وئے دلالت کے  
مضمون اول منصوص سے پس جب یہہ تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوئی  
اور کوئی چیز اوس میں محکم نہ ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں  
سے کہ ثابت رکھے دل ہمارے اپنے دین پر اور اوس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ  
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہلے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اِنَّهُ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ۔  
**اقول**۔ حافظ صاحب کا منشاء اپنی تقریر کو یہاں اِنَّهُ قَرِيبٌ عجیب پر ختم فرمانے سے  
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں  
توح حق سبحانہ تعالیٰ ساتون آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر  
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے  
جو آہستہ مانگین یا دور ہے جو پکار کر کہیں جسکے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔  
احمال یہہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ ایسے  
الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہیں کیونکہ محکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا  
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَكُنْ  
سِنَةً وَلَا تُؤْمَرُ هُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَكُنْ لَكُمْ آيَةً أَنْذَارٌ وَغَيْرُ  
اسی طرح کے بہت سے الفاظ منصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم  
وجسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکھتے ہیں پس حکم اَيُّهَا تَحْكُمُكُمْ  
هُنَّ أَمْرٌ الْكِتَابِ کے یہہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف  
اور کھلے ہر سے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَ أَخُو مُشْرِكَةٍ یعنی جن آیتوں کے معنی ظاہر

خالف محکمات معلوم دیتے ہیں وہ منشاہات ہیں کہونکہ اس میں تنزیہ ذاتی کے خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا فَاَمَّا الَّذِي فِي قُلُوبِهِمْ مَخِرٌ فَيُضِلُّونَ مَكَتَّابَهُ مِنْهُمْ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ لِيُتْلَىٰ جُزْءٌ مِنْهُ وَلِيَذَّكَّرَ بِهِ ذَاتُ بَالٍ مِنْهُمْ لِيُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَلِيُخَوِّفَ فَرْدًا مِّنْهُمْ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَى الْآيَاتِ لَعَلَّاهُمْ يَرْجِعُونَ

وہ پیروی کرتے ہیں اوس چیز کی جو لفظ شبہہ کا ہوتا ہے اور کو دہونڈتے ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پہرے اس معنی منشاہہ کو خلاف محکم کے پس ایسا ہی ہے حال شبہہ و کرامیہ و مجسمہ کا کہ انہوں نے ان سب لفظوں محکمہ تنزیہ الہی کو منشاہہ ٹھہرایا اور پہر آیات منشاہہ کو (جس میں بظاہر معانی لوازم جمعی کا وہم پیدا ہوتا تھا) آیات محکمہ برجن سے ذات مطلق کی ان جملہ لوازمات جمعی سے تنزیہ ہوتی تھی) تسلط کر کے اور بکار دیکھا پہر منشاہہ کو محکم کہا سو کبھی توحجت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جسکو ذرا سی بھی سوچ ہے وہ جانتا ہے کہ نہیں کوئی چیز لفظوں میں ظاہر تر اور نہ مبین تر از روئے دلالت کے مصنون ان لفظوں سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی کے منشاہہ ٹھہرے تو ساری شریعت منشاہہ ہو جاوے گی کہونکہ شریعت بنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیس پر اور کوئی چیز پر محکم درجہ الیٰہی سُبْحَانَكَ لَا يُلَاقِيكَ الْبَصَرُ وَلَا يَشْهَدُ لَكَ الْكُلُّ وَخَلْقَكَ يُعْتَدِلُ

اَمَّا الَّذِي فِي قُلُوبِهِمْ مَخِرٌ فَيُضِلُّونَ مَكَتَّابَهُ مِنْهُمْ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ لِيُتْلَىٰ جُزْءٌ مِنْهُ وَلِيَذَّكَّرَ بِهِ ذَاتُ بَالٍ مِنْهُمْ لِيُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَلِيُخَوِّفَ فَرْدًا مِّنْهُمْ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَى الْآيَاتِ لَعَلَّاهُمْ يَرْجِعُونَ

قال فضل ہم اس بیان میں کہ لفظوں کتاب و سنت محمول ہیں اپنے ظاہر پر نہ موقوف۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الجام العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء  
 دیہ وغیرہ کے انبیت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض  
 پر اسودت اپنے ظاہری معنی پر ولالت کرتے جب اسکا اطلاق  
 ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالباہت  
 معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان  
 کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل  
 ہواستہا۔

اور کہا امام فودی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر اسکا  
 مراد نہیں ہے اور اوس کے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ  
 کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اور  
 تنزیہ اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ پر یہ  
 اور کہا شیخ ابو المعین نسفی نے پس جانا کیا یہ امر کہ یہ آیات پہری گئیں  
 ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا فتن و تدافع کلام میں حکمت والے  
 خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا  
 شرط کیا ہے تنزیہ کی حالت تفریق میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف  
 و خلف کے تنزیہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ سبب  
 ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالف سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پران صفات کے جو سمجھے  
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء اللہ ربانی تہی کتاب الملائکہ  
 میں استوار و دہن نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی  
 ظاہر پر اس کے حل نہ کریں اور تاویل کے درپے نہ ہوں بلکہ اس کے معنی  
 معینی کا حوالہ خدا کے علم پر کریں تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات  
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سولے جہل و حیرت کے انسان کا  
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور فرما صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے کتاب حصول الما مول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم صول ہے  
 جیسا کہ عقائد و اصول و دیانات اور صفات بار تعالیٰ کے ہیں اور اختلاف  
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ  
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاویں یہ صفات اپنے  
 ظاہر پر یہ قول مشبہہ کا ہی دینے یہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات  
 متشابہ مثل استوی و فوق و نزول وغیرہ کو اس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری  
 کرتا ہے جو مشابہ صفات مخلوق ہیں، دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان  
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل  
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہ ہو یعنی ایسی تاویل نہ کریں جس سے اس  
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ  
 نیچا دے، ابن برن ان نے کہا کہ یہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں  
 یہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہ ایسی راہ راست ہے کہ مسدود سلامتی ہے

تاویل کے گڑبوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں  
 جانتا ہے کوئی اور بس بہن سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا  
 ارادہ رکھتا ہے اور بس بہن وے اس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے  
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد  
 ہو پس کیونکر منع نہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث  
 میں تیسرا مذہب وے صفات یعنی مشابہات تاویل بہن ابن برہان  
 نے کہا کہ پہلا مذہب دینے ان صفات مشابہات کو اس کے ظاہر پر جاری کرنا  
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دو نون مذہب منقول ہیں  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود  
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حوالہ کیا  
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب نبیانی نے خیر الجاری شرح بخاری  
 میں دام الملاحضۃ قد ہمہ ما یفید ظاہر المتشابهات بلا تاویل انتہی یعنی  
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو قائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات  
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ذریعہ ثم استوی علی  
 کے لکھا ہے کہ قلنا فی هذا المقام مقالات كثيرة جدا ليس هذا موضع سطحا  
 و انما اسلك في هذا المقام مذہب السلف الصالح مالك والا و زاعي والثوري  
 والليث بن سعيد والشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن راہويه وغيرهم ائمة  
 المسلمين قد يبا و جديثا و هو امر رها كما جازت من غير تكليف ولا تشبيه ولا  
 فطيل والظاهر المتبادر ان هذا المشبهين منفي عن ذلك فان الله لا يشبه شيء



منخلفہ وليس كمشله شيء هو المبيع البصير الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر  
ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی میں لہذا یہ آیات متفا  
اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

**قال**۔ شیخ علاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ بنایہ میں فرمایا  
کہ لخصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انہیں سے سمجھ  
میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم سمیت وغیرہ  
اسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بھی  
اور مراد خدا اور سول پر چوڑے اور بولنے سے اون صفتوں کے جو شریعت  
میں وارد ہوئے ہیں بویہم لازم آنے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان  
توں بے کیف بولے۔

**اقول**۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے  
مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ  
سے ثابت ہے امام حجۃ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دہین  
گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو  
اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی  
مشابہت سے پاک ہے انتہی و لنعم ما قال۔ امیر برتر از خیال قیاس گمان ہم  
وز بہرچہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری  
حدیث بنظر والی علیہم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلاحی

منخلفہ وليس كمشله شيء هو المبيع البصير الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر  
ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی میں لہذا یہ آیات متفا  
اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

**قال**۔ شیخ علاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ بنایہ میں فرمایا  
کہ لخصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انہیں سے سمجھ  
میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم سمیت وغیرہ  
اسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بھی  
اور مراد خدا اور سول پر چوڑے اور بولنے سے اون صفتوں کے جو شریعت  
میں وارد ہوئے ہیں بویہم لازم آنے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان  
توں بے کیف بولے۔

**اقول**۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے  
مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ  
سے ثابت ہے امام حجۃ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دہین  
گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو  
اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی  
مشابہت سے پاک ہے انتہی و لنعم ما قال۔ امیر برتر از خیال قیاس گمان ہم  
وز بہرچہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری  
حدیث بنظر والی علیہم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلاحی

اور ایمان چلا جاتا تھا۔

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اچھے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی نقلی اعتراضات سے اپنے آپکو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی جو بحثی حدیث کے ضمن میں تفسیریں جہت کو اور فصل ۶ قول ۷ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیز ہے ثابت کر چکے ہیں و فضل یازدہم میں اشارہ کرنا طرف خدا کے حجاب یا زبھیا ہے تو پہر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تفسیریں جہت کا لازم متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازم متبادر تحیز و مکان ہے اور یہ سب لوازم حجاب و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پہر اب اسکی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چھ معنی دارد و اور باوجود ثبوت تفسیریں جہت و تحیز مکان و اشارہ حسی وغیرہ لازم جسمی کے پہر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہوتا ہے کہ ہر لفظ کو جو ان کا تون بے کیفیت ہو لے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالا تو پہر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہری کچھ اور ہی ہوگی۔

چہرہ و سر ہی ہوتی۔  
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا  
چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم  
نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گوشت اور ہڈی اور خون سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اوس کے ذہن میں  
 یہہ خطر پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے  
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے  
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماعت امت خلف و سلف  
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف  
 جیسے کہ ہوا اور بانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے  
 کہ آفتاب و قہتاب و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے زنگ نہونے جیسے  
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہباء و مشورہ  
 یا جامد ہو جیسے پتھر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہر اگرچہ وہ اجسام  
 حسین و بڑے ہوں اور صفات و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہہ چیزیں بت کے  
 ہونے سے اوسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جسمیت کی نفی اوس سے  
 اور اوس کے ہاتھ اور انگلیوں سے کی تو اوس نے عضو ہونکی نفی کی اور حق  
 سبحانہ تعالیٰ اون چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کو تے ہیں اب اگر  
 بعد اوسکو حقیقت رکھنی چاہئے کہ اوس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں  
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اوس کے جلال و کبریا کی صفات  
 سے مناسب ہیں اگر یہہ اوس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اوس کے کہنے  
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اوکو  
 تاویل کو جانتا اور اوسکی معنی کو پہچانتا اور اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر  
 واجب ہے کہ اوس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اس کو قبول کر لیا ہے اور معتزلہ نفی جہات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق اذنی کے قاعدہ کے جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قابل ہو کر ایمان لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشواے اہل سنت ہیں ہر مقدمہ میں ہی اعتقاد رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لاتے ہیں اور جو نظر عوام میں اس سے لازم آتا ہے اس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے تکویری کرنا اور انکی کہ یہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ صحیحہ کے ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استوار و فوق کی مطلقاً نہ معنی ظاہری جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حجت کی ثابت ہوتی ہو اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جمہور اہل حدیث بھی ہیں روایت دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہو جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے اشارہ بلا تاویل قابل ہونیکا جو ذکر فرمایا ہے اس سے ثبوت حجت لازم نہیں آتا۔

اشعارہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جلد اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اوس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہیں چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی مالا بدینہ میں فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در بہشت بے پردہ بینند بے جہت و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام خراسانی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العقاید میں اوسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اوسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اوس کی رویت ہو اور یہہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اوس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہو گا کہ خلق اوسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اوسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اوسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف اتنا فرق ہو کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ان البتہ وہ لوک جو صفات تشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جس میں جہت لازم آتی ہے رویت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جس پر امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ وَ اَنَا الْكَوَامِيَّةُ وَالْجَسَدَةُ هُمُ الرِّسَالَةُ كَيْسَلِمُونَ جَوَازُ مَرْوِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَإِعْتِقَادِهِمْ أَنَّهُ جَسَدٌ وَ فَاكْتِنَا لِيَعْنِي كَرَامِيَّةٌ مَجْمِيَّةٌ فِي رَوَيْتِ الْهَيْ كَوَاسٍ سَبَبٌ جَائِزٌ تَسْلِيمُ كَرَامِيَّةٍ وَ هُوَ اعْتِقَادُ كَسْبِهِمْ كَرَامِيَّةٌ وَ كَرَامِيَّةٌ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ۔ پس جیسے کرامیہ مجبیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب اس کے نہج و تفسیر جہت کے تسلیم کیا ہو اور اوس طرح معتبر حق تعالیٰ کی رویت نسبت اوس

تفہیم و تجر و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوس کے گمان میں رویت کے لئے  
تجیز و مکان و تعین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجیز مکان و تعین  
جہت سے منزہ ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں  
فریق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو  
مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے  
نسبت لوازم جسمی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے  
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جسمی کو محال سمجھا اوس نے  
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ  
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی  
ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جسمیت  
کی حاجت نہیں ہے پس جبکہ یہاں کی بصیرت وہاں حکم بصارت کا لیکر تو  
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجیز و مکان و جہت وغیرہ لوازم جسمی کے  
ہوگی۔ فاعتبدوا یا اولی الابصار

**قال۔** فریاد مانتہ اون لوگون کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے  
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں جو ہم جمیت اور مکان کے  
اور خدا سے نہیں ڈرنے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس نے  
اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں پکڑیں تو سوائے  
آخرت میں پکڑیں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا  
اِنَّ اللہَ لَکَیْرٌ ظَالِمٌ لِّلْعَبِیْدِ اس کے انکار کرتا ہے۔

**اقول**۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اوس پر اعتقاد  
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان  
 صفات متشابہ کی جن کے ولون میں بھی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم  
 جسمی ہیں اور اوس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اوس پر نظر نہ کر کے لوگو کو  
 فتنہ میں ڈالنا منہج کفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء  
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہو  
 یا ظہر ہے اور فقہاء اللہ فوق ذلک کی یہ مراد متبادر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات  
 سے عرش پر بچھت فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تہ و تعلیم  
 لازم آوے مگر یہ کہہ کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استواء اور فوق  
 کی نہیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے صاف و ظاہر معنی یہ ہے کہ  
 باوجود اس کے اگر ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا  
 اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے ہی یوں ملتا ہے  
 کہ وہ فرماتے ہیں متمکلیں برایشان رد کردہ اندبا آنکہ این معارف عقلیہ است  
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر کردہ جنایت از جانب تقطیع  
 پس شما خود بر نفس خویش ہجر علم معقول جنابت کردہ اید و اگر این علم را می شناسید  
 بسوے این مذہب نمی رفتید زیرا کہ مستلزم امر ناجایز بر خدا و پرستان است  
 یعنی متمکلیں نے اس مذہب والوں کو رو کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ  
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے  
 طرف نظر لکی تو تقصیر اوس کے جانب سے ہے پس ہم نے خود اپنی جانب



اس علم معقول کے چھوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تنزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جو مشابہہ ہیں) نہیں جانتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امر ناجائز کو (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات تشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شائع کے طرف امر ناجائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات تشابہہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ کی معنی ظاہر یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَاكُمْ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے رو سے ہر ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخر میں بکڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریف میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس ٹھیکو جاسے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور انکو اپنے حال پر رکھ چھوڑتے اور اپنے طرف سے اوس میں شافین نہ نکالتے اور معنی نہ کرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دمبو کا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹھہرنیک  
کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا  
اور قرب و معیت سے ہر شے کو اس کا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استوار و  
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت  
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اور لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی  
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو  
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے  
اس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی  
لہذا از روئے لغت کے جو اس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا  
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استوار کے صرف ایک دو معنی ہیں  
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا  
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا  
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات تشابہ کی معنی  
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اس  
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہو  
اور جس سے اکثر عوام کو جمیبت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا گیا  
تکو یہ معلوم نہ تھا کہ اس کی ذات مطلق مکان و تقید و جہت سے منزہ ہے  
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمع لوازم جمعی سے مقدس ہے  
کیا تم نے یہ نہ سنا تھا کہ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا تھا اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا تھا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں  
 اوصاف و لوازم جمعی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیفیت تھے انکو  
 چھوڑ کر خالق اجسام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص  
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جمعی تھے حکے سبب سے خود تباہ تو تھے  
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی مگر اے تو بس بحکم **اَللّٰہِ لَیْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِیْدِ**  
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے پکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی رائے سے  
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض  
 آیات قرآنی کی تادیل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے  
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ انکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش  
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم جمعی کا گمان  
 خود بے محل تھا اور **وَضَعُ الشَّیْءَ عَلَی غَیْرِ مَحْکِلٍ** خود ظلم ہے علی الخصوص اسکی  
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔

**قال**۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے مادر کو کفر جاننا؟ اگر

ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح بہر حقیقت میں خطا کا پڑنا ہے قرآن و حدیث  
 کی محتالی نے قرآن کو واسطے بیان کے پہچا اور رسول خدا کے فصیح و سلیس  
 ہیں کس طرح ظاہر میں اسے لفظ بولتے جنکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرات  
 اوس جماعت سے ہوئی جنکا چہوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ  
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جا ملی بے تحقیق حقیقت حال کے اندر  
 پہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

بر باد دیا خبر داروں کی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ شاہجہان  
 کے ہوں قسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان  
 لایا ہے خدا اس سے ناغوش نہ ہوگا اور عدل اس کا ظلم نہیں چاہتا۔  
**اقول**۔ یہ ایک طرفہ تقریر ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات مشابہہ کی  
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہہ معنی ظاہری رد کر نیوالی ہے بعض دوسرے  
 آیات مشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی  
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حصہ بھت فوق عرش پر ہو گیا  
 تو ماسوا عرش کا اس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت و احاطت  
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکہ ان آیات کے  
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت  
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اس کے یہہ معنی ہوئے کہ ایک آیت مشابہہ  
 سے دوسری آیت مشابہہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی  
 جنکے دلوں میں کجی ہے فَاٰلَہٗذٰلِکَ اَشْکٰلُ الرَّسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم  
 الْمُرَاکِبِیْنَ الْقُرْآنِ کَرْمٌ (سرواۃ ابوداؤد و احمد) یعنی جگہ بلیغ قرآن  
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید و تکذیب کا لازم آنا ہی اور انکا  
 و تکذیب نصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

در حالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور  
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے رد کرتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت و احاطت  
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھکوا بھی تم

اور نقل کر آئے ہیں اور نہیں کے مخالف مدعا پر ہمارے طوطے سے دلیل مستقر  
 بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ چسپان ہو جاوے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے  
 تعصب و نفسانیت سے یکسو ہو کر دیکھے تو جان لیگا کہ بے شک، وشبہہ  
 خدا عادل ہے ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ پکڑا نجاوے گا بلکہ وہ اس  
 وجہ سے پکڑا جاوے گا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی تعبیر کئے  
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا بطلان لازم آیا جسکی وجہ سے یہ شخص  
 نُوْمِرٌ مِّنْ بَعْضٍ وَنَكْفَرُ بِبَعْضٍ ع کا مصداق ہوا لہذا یہ مورد عتاب ٹھہرا  
 اَللّٰهُمَّ وَلَا تَجْعَلْنَا مِمَّنْهُمْ۔

**قال**۔ منجملہ اولن الفاظ کے جسکو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا بلا  
 وشبہہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظ بدو و یمن و کف اور اصبح اور ثما  
 اور قدم اور رجل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزل اور اتیان اور محی اور  
 کلام اور قول اور ساق اور عقو اور جنب اور فوق اور استواء ہے کہ قرآن  
 و حدیث میں اطلاق او کا حق میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہ الفاظ معنی  
 محکم ہیں اور بولنا او کا عربی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات میں حسب ترجمہ  
 لغت نزدیک خفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور یہ  
 او کی متشابہ اور تاویل کرنا انکا نادریست جس طرح کتب عقاید تراجم قرآن پاک  
 سے ظاہر ہے۔

**اقول**۔ البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں اولن الفاظ  
 متشابہ کو اپنی حالت پر رکھا یعنی اگر کہا تو وہی لفظ بولاجو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اپنے طرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس کو  
پوچھنے والے پر زبرد تو بیج کی۔

ہم بار بار دریافت کیے ہیں کہ کوئی تو ہم کو یہ بتا دے کہ ساتھ صالح سے کس  
استوی علی العرش کی تلماسی معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے کئے تھے آخر  
عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار  
وغیرہ کے موجود تھے تو پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اوسکی تفسیر دوسرے  
لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت  
کرتے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے  
کہ ساتھ صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے  
کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ چاروں اماموں نے بھی تو اوسکی معنی کو دوسرے  
زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے  
وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اسقدر کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ  
بے کیفیت ہے اوسکی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو پھر اس بات کے  
صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ اوسکی معنی میں اسقدر شاخیں نکال کر تصرف کرنا  
اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمعی کے  
ساتھ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و منکرات نہیں ہو سکتا۔

فضل اول کے ضمن میں تو یہ کہہ گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں  
بہم دعویٰ ہے کہ یہ آیات معناً محکم ہیں یعنی تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی  
سمجھی جاتی کہ لفظ استوار کا لفظاً منصوص ہے والا باعتبار احوال معانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو ہو نہیں سکتا باوصف اس کے اب اوسی تشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی بلکہ نہیں معلوم کہ قرآن سے لفظ استواء یا فوق کے کوئے معنی منصوص ہیں جبکہ معناً محکم کے معنی بلا تاویل کے ہمارے سمجھ میں نہیں آسکتے تو پیرا دسکو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خیب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نوادی نے کہ نَعْتِدُ أَنَّ ظَاهِرَهُمَا عَيْدٌ مُّلاَدٍ وَأَنَّ لَهُمَا مَعْنًى لِّلنَّعْيِ بِاللَّهِ تَعَالَى لِبَعْضِ اعْتِقَادِ رَکَبْتِهِ ہیں ہم کہ اس ظاہر معنی مراد نہیں ہے اور اس کے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہیں اللہ تعالیٰ کیلئے خیر بیان اور نام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان بزرگ ہیز متفرق اوقات پر مختلف قرینوں کے ساتھ سامعین کے اعتماد پر بس لے گئے تھے اور نام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کر کے اوس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت میں مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے جگہ عقاید کے ضمن میں بعض اور صفات مکرر غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اوس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنا باگیا ہے۔ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ هٰذِهِ الْعَقِيْدَةِ الْفَاسِدَةِ وَظَنُّ الْكَافِرِيْنَ۔

امام غزالی الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو (جنہیں ایسے الفاظ متشابہ ہیں) جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ کے فضل و جود سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابق اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قایم مقام اس عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے موافق لَفْلَانِ اَصْبَحَ عِنْدَ فُلَانٍ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جاوے گا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا ظاہری ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ ہو جس کا ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہو جو اشار معنی و مفہوم میں قایم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بایکدیگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بھی بھکے بچاے اللہم آمین

**قال**۔ ترمذی میں لکھا ہے جہیم نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیم نے حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر بیدار سمع اور بصیر کا کیا ہے اس تاویل کی جہیم نے ان آیات کی تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ یوں پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتھ سے بلکہ یہ معنی قوت طے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یوں کہے ہاتھ ہاتھ ہاتھ کے اور سننا مانند سننے کے چراہ جبکہ کہا ہاتھ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا



سننا اندر سُنتے کے تو بہ تشبیہ نہوئی۔

**اقول**۔ جن لوگوں نے انکار کیا ہے اور صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً بصر و سمیع و غیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمیع و بصر سے علم مراد لیا تو گویا تفسیر کیا خلاف تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمیع و بصر اور سکو ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ آنکھ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہہ جسم ہے اب رہا یہہ امر کہ یہ کالفظ تو منصوص ہے مگر یہہ دیکھنا جابئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور ان دونوں سے کوئی معنی لازم جسمی سے مندرجہ ہیں۔ اگرچہ لفظاً یہ اس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پتھری اور انگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے یہ کالطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہہ جسم ہے مگر لغت عرب میں یہ کالاستعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جہن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں فلان شہر فلان پادشاہ کے ہاتھ میں اگرچہ اس کا ہاتھ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہاں وہ ہاتھ مراد نہیں ہے جو عضو پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کالطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جہن جسمیت کا وہم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی انکشاف ہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے تو لفظ یہ کو اسی حالت پر رکھ کر چھوڑا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ یہ کی وہ ظاہری معنی لے کر لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اس کو اس عقیدت پر سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رہنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا حمل کرنا جاہل ہے جس میں سمجھت  
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا جاہل ہے کہ جہاں تک ممکن ہو  
 حسب طریقہ سلف ان صفات متشابہ کو بلا تاویل حالت اصلی پر رکھ کر چھوڑ  
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَاقِي  
 وَقَدْ رَوَيْتُكَ اَلْبَيْدَ فِي اَنْحَاكِ اَحْمَدُ اَلَا اَنْ سَيَا فَمَا يَدُلُّ عَلٰى اَنْ اَلْمَلِكِ  
 اَمَّا الْمَلِكُ دَا الْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ اَوْ النِّعْمَةُ اَوْ جَوِي ذِكْرُهَا صِلَةٌ  
 فِي اَلْكَلَامِ اَلْحَ كَمَا يَبْقَى فِي تَحْقِيقِ رَوَايَتِ كُنْ هَمَّ ذِكْرُهَا دُوسَرُ اَخْبَارُ  
 مگر یہ کہ سیاق او کلام دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اوس سے ملک اور  
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اس کا چسپیدگی کلام میں  
 آیات متشابہ کا ہونا تو نفس سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا  
 او نکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ اذروئے لغت کے لئے معنوں کا اوس میں احتمال  
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق  
 کے تو یہ لفظ بھی بلحاظ تشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و معیت  
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادات تشبیہ یعنی مثل و مانند ذکر  
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے  
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے  
 کہ یہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہ مشترک ہو جاوے گا  
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی  
 سبحانك عذا جتنا عظيم۔

قال۔ فصل دہم بیان میں اسکے کہ مشبہہ اور مجسمہ کہنا اہل سنت کو جہیہ و معتزلہ وغیرہ کا بسبب اجراءے صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔

اقول۔ جہیہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمہ کہنا بیشک بیجا ہے کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ تشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا اور رسول پر اور بعض وقت بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات تشابہ کی تعبیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ ہیں پس اونکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں جاری اور معلوم ہیں اور جمیع لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ منافی تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلاف شان حق منافی تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم کے ہیں تو اونکو خود اہل سنت و جماعت مجسمہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہیہ و معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقہ ہے کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے ہیں تفصیل اس اجال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لیں جو کلام عرب میں اوس معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہر معنی لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط محض ہے پہلا  
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت  
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر  
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جس میں جسمیت بائی جاتی ہے جس کو کہتے  
 ہیں کہ بادشاہ کے بائین ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت  
 بائی نہیں جاتی جیسے کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے  
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت بائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں بائی گئی تھی۔  
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بائین ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری  
 مثال میں اگر بادشاہ کے دونوں ہاتھ نہ ہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر  
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر تینہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ  
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے یا جفت  
 اس کے ان عاقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت  
 لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ توبہ  
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں توبہ کا کافی پایا جاتا تھا دوسری  
 فرقت ربی جس میں جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت وہ  
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی نہا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون  
 علما بکیدا۔  
 قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو کاتون جو قرآن مجید  
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد و تمیزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قابل ہو

ساتھ جہانی ہونے خدا کے اور تشبیہ دینا اوس کا ماہتہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

**اقول**۔ بہان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کیونکہ اور چیز اور وہ اوس کے مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کون سا ہے خیر ہم اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی مین بیان کر دیتے ہیں کہ وہی ہے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفوں کا جو ان کا توں جو قرآن مجید مین وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جسے کہ قرآن و حدیث مین وارد ہو چکا ہو بخلاف اوس کے اوس مین تصرف و تاویل کر کے یہ کہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ نفیہ یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث مین نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کار کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ ہو یعنی یہ جانیں کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ ہے در میان خالق و مخلوق کے اور محتمل ہے مختلف معنوں لغوی پر مگر اس سے ایسی معنی برآؤ جو جسم و لوازم جمعی نہیں کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازم متبادر جمیعہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنی ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جہانی صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیڑا یا طہر تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جسمانی بنو پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کر سی پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر بیٹھا رہے اور ترانہ یون کہ جسکی وجہ سے جہت و تمیز اوس کے لئے جائز ہے اور ان جملہ معانی پر جو ہم جسمیت ہیں موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو شک اس قسم کی عقیدہ کہ جو مشابہت جسمیت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہہ ہو خواہ کوئی سوہبہ بدنصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل علم سے ہے۔

**قال** غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیہ و اسمیہ اور تینوں اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جائز کہ اوس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا چوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازون میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلکا ہے ٹھنڈا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

**اقول**۔ نہایت درست یہہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے اپنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہرنا و کھڑا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہرنا و کھڑا ہونا یعنی لازم بھی کو جائز سمجھنا ہی اوس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی  
جسم ٹھہرانیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک  
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے  
اور اوسکو جہت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ مشبہ  
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت  
لوازم جسمی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف  
بھی کہہ دیا جاتا ہے

**قال** - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام  
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے  
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

**اقول** - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت  
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اور کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر  
مشابہ ہے کیونکہ وہ یہی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر  
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیجا اترتا ہے  
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے  
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں معنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و  
دیہاتی بھی بد کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں  
ہیں وغیرہ و حق علیٰ حد البوائی۔

**قال** - سواہل سنت میں کیا اصحاب ایہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی  
جسم ٹھہرانیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک  
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے  
اور اوسکو جہت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ مشبہ  
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت  
لوازم جسمی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف  
بھی کہہ دیا جاتا ہے

**قال** - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام  
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے  
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

**اقول** - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت  
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اور کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر  
مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر  
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیجا اترتا ہے  
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے  
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و  
دیہاتی بھی بد کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں  
ہیں وغیرہ و حق علیٰ حد البوائی۔

**قال** - سواہل سنت میں کیا اصحاب ایہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا



گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی  
جسم ٹھہرانیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک  
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے  
اور اوسکو جہت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ مشبہ  
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت  
لوازم جسمی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف  
بھی کہہ دیا جاتا ہے

**قال** - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام  
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے  
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

**اقول** - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت  
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اور کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر  
مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر  
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیجا اترتا ہے  
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے  
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و  
دیہاتی بھی بد کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں  
ہیں وغیرہ و حق علیٰ حد البوائی۔

**قال** - سواہل سنت میں کیا اصحاب ایہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

جسمی مثل حیثیت و تمیز وغیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ  
اوس کے نشست کی بہت کمیزی ہے یا کہہیں کہ اوس کے نشست کی بہت  
ہمارے نشست کے مانند و مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ  
سے کجی و لازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو صواب سے تشبیہ کے تنزیہ کو ہائے ثنات ہوئی  
گویا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہہ تنزیہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے  
مگر ہمارے جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح سرے سے صفات مشابہہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق  
کی نفی جہیہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے  
بانی ہی یہی حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق  
کے ظاہری معنی ایسے لئے جس میں سمیت اور اس کے لازم لازم آگئے تو ان  
نادانوں نے جپٹ سے اودن صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا  
چاہا ہو) اور علی ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم  
لیتے ہیں معنی ظاہر کو جو بڑا کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفات  
کو اس کے ظاہر معنی پر جاری کر نیکیے لئے زور دیا ہے وہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی  
تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق  
کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک تو جہت مکانی کے دوسرے  
فوقیت رتبی کے جس میں جہت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ  
و تقدس کے حقین وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جن میں جہت یا لازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر بٹہرنے کی لجاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات و ہوم معکما ان اللہ ہر شے محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرائی صفات علی ظواہر ہا کے رو سے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر عمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی عمل کرنا چاہئے تھا اور باوجود اس حل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہئے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جاننے کی ضرورت حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ صفات کی تاویل نہ کریں مگر عملاً آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

**قال**۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجتہ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی اُن خوض کر نیوالون نے گردہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور کٹھا مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان دازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و لغوین اپنے قول میں روایت و درایت و دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علاج

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجالی کے حکما ہر مومن مقتد ہے وہ کلمہ  
یہ ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلَيْ شَيْءٍ وَهُوَ اللَّيْقُوعُ الْبَصِيدُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو  
**اقول**۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اولن کا  
محبوبہ و مشبہ البتہ انہوں نے بُرا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس طعن و زبان  
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے  
آپ کو اہل حدیث کا متبع شہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو  
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَيْسَ كَمِثْلَيْ شَيْءٍ  
کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ  
امام مالکؒ کے اَلَا سَيَدُكُمْ مُعَلُّوْمٌ وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُوْلٌ کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ  
کسی مومن کو اسباب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی بیٹھنے  
یا ٹہرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تعبد ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان  
ہو گا اللہ التوفیق۔

**قال**۔ فضل یاز و ہم بیان میں نفی استواء وغیرہ صفات کے و عقیدہ جہیمہ  
و معتزلہ کہ ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا  
غوث اعظم قدس سرہ نے فنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے  
حد کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا  
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو ان  
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساباً بجانب علو  
معتز ہے نزدیک افراخ جہیمہ اور معتزلہ کے پھر انکار اسکا معتزلہ اور قدیریہ اور سائے

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجالی کے حکما ہر مومن مقتد ہے وہ کلمہ  
یہ ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلَيْ شَيْءٍ وَهُوَ الْغَفِيُّ الْبَصِيدُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو  
**اقول**۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اولن کا  
محبوبہ و مشبہ البتہ انہوں نے بُرا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس طعن و زبان  
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے  
آپ کو اہل حدیث کا متبع شہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو  
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَيْسَ كَمِثْلَيْ شَيْءٍ  
کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ  
امام مالکؒ کے اَلَا سَيَدُكُمْ مُعَلُّوْمٌ وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُوْلٌ کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ  
کسی مومن کو اسباب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی بیٹھنے  
یا ٹھرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تعبد ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان  
ہو گا اللہ التوفیق۔

**قال**۔ فضل یاز و ہم بیان میں نفعی استواء وغیرہ صفات کے وعقدہ جہیمہ  
و معتزلہ کہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا  
غوث اعظم قدس سرہ نے فنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے  
حد کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا  
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو ان  
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساباً بجانب علو  
معتز ہے نزدیک افراخ جہیمہ اور معتزلہ کے پھر انکار اسکا معتزلہ اور قدیریہ اور سائے

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی  
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص  
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق  
 اس اضافت مکان کی قید عام و خاص سے بھی مطلق  
 و منفرد و مقدس و متعالی ہے سبحانہ عما یشرکون  
**قال** اور ذکر سورۃ سالیہ میں لکھا ہے کہ اذ نکا قول یہ کہ  
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں  
 اور قرآن میں ادنکی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش  
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتوں کے  
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہو انتہی  
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت والجاہر بن سید علی خواجہ  
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ  
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** اس لئے  
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی  
 یہ آیت ادنکی دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ معبود  
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہ کہ وہی خدا دونوں جگہ اپنی ذات ہی انتہی  
**اقول** عرش و زمین کا فرق میں ہے وہ اعلیٰ یہ اسفل وہ لطیف اور کثیف  
 مگر یہ تمام موجودات اسی ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ  
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف ادنکی

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبت کو ایک کر دینا یا صفت استوار کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہو اور سکودہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شارع نے صفت استوار کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شارع نے خاص کیا ہے اس کو عام کر دینا ایک ہیما تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر جگہ میں ہے کہنا جائز نہیں۔ بجز وجہ از انجملہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اسکی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کو عموم محل پر حمل کئے ہر جگہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حرف فی کا محل حلول پر کیا جو یہہ تمام صورتیں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے المراد لینا بھی ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلے گی کہ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ مَرَّةً پس ان ہر دو آیات بالا کے اشار معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا دل بالحق صفت  
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات  
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے  
چنانچہ صاحب تفسیر موضح القرآن نے دُھَوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ع  
کا ترجمہ وہ اللہ سچ آسمان کے ہے اور سچ زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ  
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سیاق کلام بھی اس کا مقتضی ہے چنانچہ کامل  
آیت یہ ہے دُھَوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ لَا يَسْمَعُ كَذِبًا  
لَّكَسِبُوْنَ یعنی وہ اللہ جو آسمان میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے۔ جانتا ہے  
مہتاری پوشیدہ اور ظاہر بات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے  
کہ یہاں اپنے اُن بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی الارض  
ہیں اجنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اُن کے احوال نفس  
و افعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات  
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس  
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت  
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی  
ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ میں باقی ہوں۔

حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان  
پر رہ کر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہائی گمان کرے گا کہ یہ  
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہو گا۔ بخلاف اس کے جو



بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جکایفین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہے وَاللّٰهُ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ۔

**قال**۔ حافظ ابن الیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سموات اپنے عرش پر اور جدا اپنے مخلوق سے اور نسبت اسکی طرف عرش کے مثل اس کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اسے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

**اقول** جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو برا کیا کیونکہ یہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے نسبت اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو نہائی اتحاد و وحدت الغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و مشبہہ رحمٰن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے یعنی سبحان ربی الاعلیٰ

بلکہ وہی ہے خالق ہر بلندی وستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا غرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ  
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود  
 فرماتا ہے سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَرَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ<sup>۱۳۶۲۵</sup>  
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اوس کے ربوبیت عامہ کے  
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت  
 عامہ کو کسی شے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا تحدید ہے باوصف اس کے  
 سبحان ربی لا اسفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب  
 کی بزرگی متصور نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی لا اعلیٰ کے کہنے سے رب کی  
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہاں اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری  
 یعنی علو و مرتبہ ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت  
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت کے بت بنا کر  
 ہر جگہ بھجوائے تھے تَوْفَّكَالْاَنَا كَرُّكُمْ اَلَا تَعْلَمُ۔ سورۃ ۳۰ یعنی کہا فرعون نے  
 کہ وہ بت چوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں گو صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ مال  
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو و مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر  
 سبحان ربی لا اعلیٰ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد  
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے و ما قدر و الله حق قدرہ

ہر حالیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا صحیح ترین تشبیہ  
 تو یہ ہر اس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصود ہو سکیگی

بلکہ اس جہت اسفل کا اطلاق اوس رب اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ  
کرنا کفر صحیح ہے۔

**قال**۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں طر  
و جہان کے توشک نہیں کرتے اس بات میں کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک  
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور  
نہیں پاتے ہم کوئی عبارت اس مقدمہ میں فصیح تراستوی علی العرش سے  
جس طرح نہیں پاتے ہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات و مبصرات میں  
فصیح تر سمع و بصر سے۔

**اقول**۔ سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے بائین ایسے ہی ہوتے ہیں بے شک جو  
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے  
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت دست  
ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ  
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن اگر  
تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی جہت فوق عرش ہے  
پھر نیچے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے صاف الفاظ میں جن سجاہ تعالیٰ کے استوی  
علی العرش سے جہت و تجزی کی نفی کی ہے درجہ استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم  
متبادر سمجھا گیا ہے) جبکا ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح  
بیان فرمایا ہے کہ چون دربر السماوات والارض در کتب الہیہ فی حق خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آورد آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد  
 سابقہ در نظر حق مثل گشت و راسخے دیگر براسے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیر  
 بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ  
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد  
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرہ معین شد۔ اور پیر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ حقیقت  
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر بہت فوق و تحت ندارد معنویت لیکن  
 اختصاص او چون بنفس فلک اطلس (سما ہفتم) کہ اعظم اجرام سماوی است  
 بیشتر است در شرائع الہیہ خداے را تبارک و تعالی بقوت نسبت می دہند مانند  
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت بروح ہواسے زیادہ تر است و منبع روح ہواسی مضغہ  
 قلب است و ابتدا روح را باین مضغہ نسبت داده اند۔ اور اس کے بعد پیر فرمایا  
 کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن وادی فصل سماء  
 ۲ امر ما و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوا اللہ وارض و انفس و  
 ابو رزین عقلی متوجہ شد **اِنَّ رَبَّنَا قَبْلَ اَنْ يَّخْلُقَ خَلْقًا قَالَ فِرْعٰوْنُ**  
**مَآ فَوْقَہُ ہُوَ اَعْوَدُ مَآ تَحْتَہُ ہُوَ اَعْوَدُ** یعنی تعلق او بنفس روحانی بود ہمان تعلق است  
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔  
 پہا خور کرد کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ ثناء  
 فرمائے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے ادراک کے لئے اسقدر بس ہے  
 مولانا عبد العلّی بجز العلوم رسالہ تشریحات سستہ میں فرماتے ہیں کہ در جوہر عالم عقل  
 کل و نفس کل ہوا پیدا شد و طبیعتہ وہبہ مادہ جسم و طبیعتہ موخر در اجسام باذن خلق

ہے شعور مطابق آنچہ در نفس کل ثبت شدہ انا فاضلہ عقل کل و این ہوا اولاً قبول  
 امتداد جوہری کردہ ممتد گردی شدہ ظاہر شد و آن کردہ است کہ محیط است بعالم  
 اجسام بتسامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملائکہ موجود شدند کہ حامل عرش  
 اند و بروز قیامت ہشت ملک حامل عرش خواهند شد و این عرش مستوی زمین  
 است کہ رحمان بر و ظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود **الْوَحْشُ**  
**عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی** و لہذا رحمت و مہم عام است بحجج عالم و ہجج نوسخہ از  
 افول خالی نیست کہ شمول رحمت نیست و در غضب ہم رحمتہ اللہ است الخ  
 یہاں مولانا صاحب نے اولاً مبداء اجسام عرش کا ہونا اور جبکی وجہ سے  
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء  
 رحمن کا ذکر کیا یعنی استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے  
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جکا ترجمہ  
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قرزوبینی نے اپنی کتاب **سراج العقول** میں فرمایا ہے  
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کر نیکی تمامی خلق اللہ پر پس  
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی شے کا عرش کے استوار پر  
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان  
 کے اور اسد سکایان یون ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے  
 ہیں ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر  
 آسمان پھر جب دیکھتے ہیں اپنے دلوں میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں  
 ہم کرسی کو اور جب چڑھتے ہیں اپنی بصر کو مافوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمام احوالات کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے سپریم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرف مافوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہاں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہائے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصایات عقلی۔ سے باہر گناہ و تقصیرِ رحمن کی جمیع مخلوق میں اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اوس کے ذات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت رتبہ ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا اور یہ فوقیت مہاں ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش پر ماتحت پراوس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اوس کے کی نہیں ہے مگر بالجمہ و المکان انتہی۔

**قال**۔ اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ ملے اوس کو کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوس کو زمانہ بلکہ تباہ پہلے پیدا کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جد ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اوسکی ذات میں کوئی سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر میں ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

**اقول**۔ امام محبت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور ہر دو فرقوں کے اقوال کا جنہوں نے چٹ و تخیز و مکان کو ثابت کیا ہے یا اوس کا حلول ہر جگہ

سمجھا گیا پس اس نفی قید جہت و تجز و مکان سے ارادہ کیا ہے اس ذات مطلق کی عموم معیت کا اور ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ معیت مثل دو جسموں وغیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے احیاء میں فرمایا ہے کہ **وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجِدٍ وَهُوَ اقْرَبُ إِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلِ الْوَرْدِ** **وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَيْءٌ بَدَلًا** اذ لا یماثل قُرْبَهُ قُرْبُ الْأَجْسام کے نہ لاکھا کماثل ذات ذات الْأَجْسام یعنی باوصف ذات مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ سے اس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہر جگہ یہ صفت الہی قرب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

**قال**۔ بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے بذاتہ کہتا نہ علم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت و جماعت کے کیا اصحاب تقلید ایہہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبہ عالی ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہاں جارا اللہ زرخشتری و عبد الجبار معتزلی وغیرہما اسکے قائل ہیں سوا و نکار و کتب متکلمین میں لکھا ہے۔

**اقول**۔ اس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذاتہ ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقیہ معتزلہ کا ہوگا مگر اس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

التیود لالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی بڑا ہے جس طرح ست کہ آیات استواء  
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت  
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حدیث  
 لَا تَكُنْ ذَا عَيْنَيْنِ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكَ مَعْنَى مِینِ اِمَامِ مِیْہِیْ نے  
 کتاب اسما و صفات میں غلبی سے نقل بیان کیا ہے کہ مَعْنَا کَا کَا مَعْنَا کَا کَا  
 بِاَنَّ الْعَبْدَ وَبِکَیْتِہِ یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے قرب و معیت کی یہ معنی ہے  
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بعد مکانی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور عبداللہ  
 شعرائی نے الیواقیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ اَبْرَاهِيْمُ بَلْ هُوَ مَعْنَا اِيْدَا اِلَيْهِ  
 وَصِفَاتِہِ عِبَانِجَہِ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلاً و نقلاً مدلل ثبوت دیا  
 چنانچہ قَالَ الْبِضَاءُ وَیْ جَوْرِ قُرْبٍ الذَّاتُ لِقُرْبٍ الْوَالِدِ لِاَنَّهُ مُوَجِبَةٌ  
 یعنی مجازاً اقرب ذاتی کو قرب علی کہنا اس واسطے کہ یہہ قربت علی موجب ہر قربت  
 ذاتی کی وَقَالَ الشُّعْرُبِيُّ فَقَالَ هُنَّ الشَّيْخُ عَزَّ الدِّینُ اِنَّهُ اَقْرَبُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ  
 اِلَّا شَيْءً اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَكَأَنَّهُ اَبْعَدُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَكَأَنَّهُ اَقْرَبُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ  
 لِاَنَّهُ مُؤْتَمَرٌ عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ كَذَا اَلْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَرْجُوْدُ فِرْکِ اَلْمَحْکَمِ  
 مَا كُنَّا لَمْ نَمْنُ مَا كُنَّا اَنْ وَتَوَزَّهَ عَزَّ الدِّیْنَ كَانِ وَالزَّمَانِ یعنی یہ تحقیق کہ  
 اللہ تعالیٰ قریب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قرب تر طرف اوس کے  
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے  
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ پاک ہی اس قرب سے  
 جہیں مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں



نہیں خالی اوس سے کوئی مکان دیہ بیان موافق ہے حدیث صحیح بخاری کُلُّ  
 شَيْءٍ مَّا خَلَا اللَّهُ بَيْنَا وَجِلَّ كَسَمَ اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ بینہ قرب  
 الہی مثل قرب نبی و مکانی کے نہیں ہے)۔ اور شیخ الاسلام ابن اللبان رحمہ اللہ  
 قولہ تعالیٰ وَخُنَّ اقْرَبُ إِلَيْهِ کے معنی میں فرمایا ہے کہ ایت دلائل کرتی ہے  
 اقربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے  
 قطعاً پس ظاہر ہے کہ یہاں قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہ اصل قول  
 اور نیز اسباب میں قول امام فخر الدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم  
 قول جو دلالت کرتا ہے اور محبت و قربت ذاتی کے فصل اول میں گذر چکا ہے۔  
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول المجہل کے فصل چہارم میں فرمایا ہے  
 ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
 فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اوس کو دیکھ رہا ہے  
 سو اگر تو اوس کو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھ کو دیکھتا ہے تو اسے سالک  
 اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھ کو دیکھتا ہے۔ اور  
 اللہ میرے ساتھ ہے یا اوس کو دیکھ لین خیال کرے بدون تلفظ کے  
 پیر اللہ تعالیٰ کی حضور و نظار و سکی محبت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط  
 تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے  
 یہاں تک تصور کو جاوے کہ اوس میں ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے  
 وَهَوَّاهُمْ مَعَكُمْ إِنَّمَا أَنْتُمْ لِقَاءُ اللَّهِ تَهَارُ سَا تَهَبُ جِهَانِ کہیں کہ تم  
 ہو اوس کے ساتھ ہونیکو دیہاں کرے کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگوں کی

ملاقات میں اور مشغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمُ وَجْهِهِ اللَّهُ  
 یعنی جب ہر تم متوجہ ہو دین اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت پڑھے اَللّٰهُ كَعَلْمِ  
 بِاَنَّ اللّٰهُ نِيرَانِ یعنی انسان نہیں جانتا کہ اللہ اوسکو دیکھتا ہے یا اس آیت کا  
 مراقبہ کرے وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَنٍ یعنی ہم قریب ترین انسان کی  
 رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ یعنی اللہ  
 ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا در بیان کرے اِنَّ مَعِيَ رَبِّيْ سَهِيْنٌ  
 یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھ کو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ  
 کرے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰهَرُ وَالْبَاطِنُ یعنی وہی اول ہے اور وہی  
 آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ  
 دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب ممدوح رسالہ سطعات میں زیر آیہ سورہ نور اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ  
 وَالْاَرْضِ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود و محبت  
 در بیان طلسم الہی ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔  
 کہان ہیں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے  
 ہیں اور کہان ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بجہت فوق مکان عرش ہر بالذات  
 بیٹھا کر اوسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علی سے بغیر از ذات کے تعبیر کرتے تھے  
 سجاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شرنوبی  
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر زوہلی و مولانا عبد القادر  
 دہلوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس الدین پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب غفر

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بیہقی تو قرب الہی سے سبابت و بعد مکانی کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید جہت و تہیئہ و مکان عرش کے مخالف اور عموم سعیت و اعطیت کو بے حلول و اتحاد ثابت کر رہے ہیں بیضاوی اور امام شہرانی اور شاہ ولی اللہ محدث سبارہ میں انہیں کے ہمدرد ہیں اور امام شوکانی تو آیات سعیت سے سعیت علی کے تاویل کرنے والے تھے بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خان صاحب بھی سبارہ میں انہیں کے ہمدرد ہیں اور شاہ عبدالغفر نے جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور نواب صدیق حسن خان صاحب بھی اسکے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود یہہ لوگ نہ کر سکیں گے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود ان کے اقوال کو مستند بن چکے ہیں علی الخصوص امام بیہقی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خان صاحب کو مجید تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب سعیت کے متبادر مضمون سے باوجود ثبوت سعیت ذاتی کے کیا پایہ قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گزر چکا کہ جو خصوصیت استواء کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم سعیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استواء کی عرش کے ساتھ متحقق ہوتی ہو

عہ اس رسالہ کے بعد درینواہم نے مولوی قاضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التفسیر رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں سعیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل سے کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس اقوال لاکھ بڑے بڑے جنہوں نے سعیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

لہذا قول اول منافی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہر  
ہر ایک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل **وَمِنْ قَرِيبٍ مَنْ كَلَّمَ مَوْجُودٍ بَوْلَانَا**  
شاہ عبدالغفر زید دہلوی نے ایک مستفتی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے جمل  
تقادی عزیز ہے۔ در قرآن مجید چند بار اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و برجہ ترین  
آیات **وَالرَّسْمِ عَنِ اِيْنِ اِيْتِ اسْتَسْرُجْهُمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ**  
**يَتَيَّنَ لَهُمْ اَللّٰهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنْهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اَلَا اِيْسَمِي مَرِيَّةٌ**  
**مِنْ اِقَاعٍ رَّبِّهِمْ اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ** اور نیز **اِهْوَاؤُا وَلِ وَالْاٰخِرُ وَالظَّالِمُ**  
**وَالْبَاطِلُ اَنِتْ** معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور  
کرتے ہیں کتابے **ياض المرئاض** اور **تقصار جیو والا حیرین** قابل ہوئے ہیں  
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وحدۃ الوجود کا  
حاصل یہ ہے **اَلْوَاجِبُ اَلْوُجُودُ وَوُجُودُهُ اَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ لِّسِ اس**  
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیحہ حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت  
علیٰ بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے  
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے  
**اَللّٰهُ مَعَنَا وَمَعَهُم اَيُّهَا اَلْمُؤْمِنُونَ وَكُنْتُمْ**

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اس میں کہ اگرچہ اس میں کچھ شک نہیں ہے  
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ  
اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ  
قدیم و غیر مجہول ہیں جس میں اعتبار حدوث کو دخل نہیں ہے اور نہ کہی ذات سے  
انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت  
علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبردار ان لوگوں کا سمیت علمی کہنا اس کے  
مغایر ہے کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بالذات بالاسے عرش کیا ہے تو اس کے  
یہ معنی ہوئے کہ یہ معیت علمی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے  
ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی  
و علمی معیت معانیت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی  
نہیں ہو سکتا نیا صفات عین ذات الہی ہونیکی وجہ سے بایک دیگر انفکاک  
متصور ہی نہیں ہو سکتا القصد جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے  
اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در حالیکہ معیت علمی  
کی کیفیت کا مجہول ہونا قابل کے حق میں باعث اطمینان اور سایل کے لئے  
سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی ہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو  
مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں سے مخلص حاصل ہونیکے سواے جملہ آیات الہی  
کی تصدیق بلاتاویل کے ہو جاتی ہے تو یہ کیوں انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت  
مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سہ کو نہیں سمجھا بغیر سمجھ بالجہم  
یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور  
منشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتھ حلول اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیا رنجس و کریہ کی معیت سے ذات مقید  
 براؤسکا برا اثر لاحق ہو جاویگا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ  
 کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت  
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے  
 مخلوقات کے ساتھ بھی اس کی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی  
 والا تبریح بلا مرجح باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے نہ حریت اور حقیقت احاطت  
 نہیں سمجھا اور بغیر جاسنے بوجہ اپنے دانستہ میں اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا  
 بعض فرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس  
 اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ تجسید نے خلق شہر  
 نیروان کی تنزیہ کر نیکی لئے دوسرے خالق شہر لہرمن کی تجویز کی کیونکہ انہوں  
 یہ گمان کیا نیروان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا کرے گا والا وہ خیر محض نہ ہوگا  
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ  
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا  
 ذات نیروان سے اس شر وہی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق لہرمن  
 کو ٹھہرا کر نیروان کا شریک ہمتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاد گزشتہ  
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے ڈرتے ہیں کیوں غور و فکر نہیں کرتے  
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت میں  
 سب سے اشیا کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق  
 نسبت ہی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں لہذا

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت میں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو زاید بذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لیں تو ان کا ممکن نہ جائز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آجاوے گا۔  
 روستائے زردست بارانِ جہت رفت و دریاے ناؤ دانِ بہشت  
 اصل منشأ غلطی بمعیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پرمحمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غلبہ پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائیکدیگر اپنے بمعیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں ذات مطلق سے اسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکوی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجھ پر اپنے خالق کا کمال دوپرون ہی میں سمجھتا ہے یعنی اگر مجھ سے خدا تعالیٰ کی صفت بوجہی جائے تو وہ بھی اپنی حالت پر قیاس کر کے ہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دوپرون گے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں میں پاتا ہے اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہو لہذا اپنی دانست میں یہ جزم رکھتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے یہ نہ ہوں تو وہ ہرگز اسکی تو عاجز نہ ہو جاوے گا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آجاوے گا اگرچہ کہ اس مجھ پر نے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہرگز فی الحقیقت جاننے والے کے نزدیک اسکی یہ تنزیہ یک قدر قبیح تر تشبیہ ہے پس یہ تمام خبرانی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی و اپنی خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

تشریح کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال ہے  
 اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس  
 کی احاطت علمی کو مثال دیا پس احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ  
 حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ  
 زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات  
 پر محیط ہے اسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے  
 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کہ جسیت  
 یہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجوہ کے زید کو  
 اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ  
 قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوسکو  
 بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں الفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم  
 حادث کہ زاید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف  
 اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر بہول کو ہرگز  
 دخل نہیں ہوتا اوسکی حالت میں ذات و علم میں الفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا  
 ع بین تفاوت رہ از کجاست تا کجا ۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس  
 اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں  
 جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ



تاج محل کی مثال ہے اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہے  
نکہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت  
علمی کو بھی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار  
حقیقت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوق کا  
علم ضروری ہے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں  
سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے  
پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق  
ہو سکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا  
صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارجاً خارج نہیں ہو  
والذات حق میں خلوص لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی ہے  
کبھی مفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا باد علم الہی میں ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہیں  
تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوئے ہیں اون صور علمیہ کے  
امثال ہوئے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی سوائے  
اون صور داخلی کے ہوئے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت  
و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ادا دے کہ یہ معیت  
علمی بھی مع الذات ہے، نہ کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اوس صور  
داخلی کے سوائے پس اس صورت میں اوس کے علم مطلق سے علم جزئیات عالم  
کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش برہی رہتا ہے تو  
پہر زمین پر جو واقعات کہ آنا فنا گزرتے رہتے ہیں پہر اوس کا علم حاصل ہونگا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے  
 ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو  
 قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہہ سکتا ہے  
 اسی علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس  
 حالت میں اس اعتقاد کی یہ صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی نامی تصویر کو  
 اپنے مکان میں بیٹھے ہوئے اول ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے  
 جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اول تصویر کا علم مصور کو  
 اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عن دلائل علوی  
 یکید احق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے  
 بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علیہ  
 پر احوال علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علیہ کا علم شہوداً حاصل تھا  
 اس طرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا  
 علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قال اللہ تعالیٰ وَاِنَّهُ عَلٰی كُلِّ  
 شَيْءٍ شَهِيدٌ پس تاکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و محیت ذاتی واقع ہو -  
 علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جسکا مختصر بیان سابق اسکے گذر چکا اور جب تک  
 مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علیہ کی حکمت ظاہر ہو محبت حق کی حقیقت بھی  
 مستحق نہیں ہونی لیکن یہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس  
 حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ فَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَرِّعُ  
 وَاٰخِرُ حَوْلًا اِنْ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیُّهَا النَّاطِقِیْنَ اَسْلَمِیْنَ

میرا مخاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصود میرا اظہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سب کو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے از انجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نابالوی ہیں جنکو مولانا جناب سید حسین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اور چوتھے مولانا حضرت تہا مولوی حاجی محمد صبی الدین شاہ خاطر صاحب مدد اللہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرت موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ مذکور کے جو اپنی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین مجتہدین ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقہ ارضیہ نامہ  
علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ امراد ۱۳۳۵

جناب بندہ

تسلیم۔ جقدر اوراق آپ نے اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں نے دیکھ لئے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنا نیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ آپ نے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش بطرح قرآن شریف میں آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہئے اور اور صفات الہی کے آیتیں متشابہ فی المعنی ہیں اسلئے اس آیت یا اور آیات صفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس  
 جسمیت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آ جاوے اور جن صاحب کی تخریر کا  
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام  
 میں اس فہنگ سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم  
 آتا ہے اسلئے آپ کا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے  
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت  
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرما دیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ  
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا  
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک وزحرم ثعلب  
 میں خانہ کعبہ کی پردہ کے آٹھ پن کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی آئے  
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پھر ایک شخص نے اون میں سے  
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا اللہ اسے تعالیٰ اون باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے  
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دے پن کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا  
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اس پہلے شخص نے کہا جب خدا کا  
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے  
 اس قصہ کو ان حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آیت  
 وما کنتم تستہون ان یشہد علیکم سمعکم خاسرین تک نازل فرمائی حاصل معنی  
 آیت کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ  
 اپنے گناہ سے انکار کریں گے تو اللہ تعالیٰ اون کے اعضاء سے اون کے برے

کاموں کی گواہی دلو ایگے اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوسے ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا  
 کہ یہ لوگ کچھ اسلئے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن  
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسان کی طرح جیسے  
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی مستجاب تاہنیں ہے پھر آگے فرمایا کہ ہر طرح کے  
 عقیدہ یکے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح  
 میں ابن ابی شراح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے  
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فلسفہ کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہہ کہا تھا  
 کہ ہم دوسرے کے سنے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالیٰ سینگا  
 اوس نے اس قیاس پر ہر آیات کہی تھی کہ ہر طرح مخلوق کا حال ہے کہ سنے کے  
 قابل پکار کر کوئی بات کہے تو انسان مستجاب نہیں تو نہیں سنتا یہی حال خدا  
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اسی طرح کے قیاس کرنا اے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ  
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق  
 جدا کر کے یہہ کہا تھا کہ خدا سنتا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ  
 سنتا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل رد قرار دیا  
 عرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر تشبیہ سے پورے طور پر بچنا اور  
 اور تشریح کو ہاتھ سے ندینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح  
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر  
 رکھتے ہیں اونسے ہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہہ ہے کہ صفات الہی کے  
 ظاہری معنی سے ہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ خواہ قرآن شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہو اسوا میں آپ کے اوراق مرسلہ کو الپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ ملا داخلہ رہ گیا ہے جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔

آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی قریبی اور جان نشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پور بمبئی از مدد عدالتہا صوبہ  
جناب مخدومی مکرمی جامع فضایل و کمالات دامت برکاتہم  
تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ انگلستان میں ہرگز ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب کو تمام کر کے چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریظ لکھنے کے پیش کر و گا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دامت برکاتہم  
تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی سبک ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نافع و فضول ہے۔ اور گہٹانے میں اصل مطلب فوت ہوتا ہے اس سبب کہ کو دیکھ کر میرا بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔ اسکی تقریظ پہنچا ہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامہ نمبر پنجم شامہ خبابی لانا مولو حکیم لکھنؤ  
سکندر پوری صانہ اللہ تعالیٰ عن الشتر المعنوی والصوری

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثر معاذ اللہ عظمت و شان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی فاسد العقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے جہت و لوازم جہت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال حق تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قائل ہو کے درپے ثبوت لوازم جسمیت ہے۔ کوئی مایخیو لیا می خداوند اقدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے ٹوک دیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامہ زمان صوفی با صفا مولوی حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الوہاب نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہ رسالہ تحریر فرمایا ہے قابل دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو جہان تک لکھا حسب عقیدہ سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیضر رسالہ لکھنا خباب ممدوح ہی کا کام ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلوں میں بٹھایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطف عیم سے اس محنت کو مقبول فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہنچائے۔ اور مصنف کو اجر جبریل عطا کرے آمین ثم آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ له ولوالدیہ

چہ جربستہ رقم قابل اتواست مقام غورار باب عقول است۔

<p>اگر عقل سلیمت یا ور آید  بود هر چند پیچیده مسائل  بهر قائلش قول صاف شناسی است  مولف علم دین را نور عین است  چه ممکن بود این تیرید سبب عیب  تقصیر چشم دانش را حجاب است  بی طایفه بل شد صد با عالمی است  کسی را اگر رسد از غیب تامل  شوی توحید کامل را چو طالب  نهی بر طاق نسیان اگر تعصب  کند عقل سلیم را دستگیری  دل تو چون کند استقامت  که این دولت نصیب تو خدا کرد</p>	<p>ترا قول مولف باور آید  خوشا دل شدین پیوسته  برایست منکرین الزام کافی است  غیر از زبان من صفد حسین است  بنود سے گز حق تا باید از غیب  اگر از انصاف بینی لا جواب است  و سبب بل مرکب لا علاج است  شماره منقرض آن هر توحید  شود تنزیه بالتشبیہ واجب  کنی توحید با و سبب تعجب  کنی غور صحیح آن را پذیری  تو منت کن خدای جل شانہ  ترا توحید کامل او عطا کرد</p>
<p>وتم زد حاتمہ خاطر کھر بار  بدی سال او ایضاح الابرار  ۳۱ ۳۰</p>	
<p>۲۰ ۲۰  الف ۲۰</p>	